.1947 df

Plassman

Erster Vorsaal:

Philosophie des h. Thomas.

Zweiter Theil desselben:

Metaphysik.

Dr. H. E. Plaßmann,

Die

Schule des h. Thomas v. Aquino.

Zur

genaueren Kenntnißnahme und weiteren Fortführung

für

Deutschland

neu eröffnet

von

Dr. H. E. Plaßmann,
Magister s. theol. ex „Collegio Sti. Thomae de Urbe“
O. P. P. Romae.

Cum approbatione Reverendissimi Episcopi Paderbornensis.

Soest.
Verlag der Nasse'schen Buchhandlung.
1858.

Erster Hörsaal:

Die

Philosophie des h. Thomas.

Vierter Theil derselben:

Metaphysik.

Fünfter Band.

Von

Dr. H. E. Plaßmann,

Magister s. theol., Professor der Philosophie zu Paderborn.

Soest.

Verlag der Nasse'schen Buchhandlung.

1858.

Metaphysik.

---

§. 1.

Zur Wissenschaft aller Wissenschaften, zur Königin und Leiterin aller (natürlichen) Wissenschaften übergehend nehme ich als Einleitung den Prologus St. Thomae in 12. libros Metaphysicorum Aristotelis. Er ist dieser: „Quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens, et alia regulata sive recta. Quod quidem patet in unione animae et corporis. Nam anima naturaliter imperat et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires. Irascibilis namque et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est ejus beatitudo. Unde necesse est, quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte (sibi) vindicat. Nam sapientis est, alios ordinare. Quae autem sit haec scientia, et circa qualia, considerari potest, si diligenter respiciatur, quo modo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, (in metaph. l. 1. et 3.) (ut Aristoteles dicit) homines intellectu vigentes natu-

raliter aliorum rectores et domini sunt, homines vero, qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus:

1° Primo quidem ex ordine intelligendi; nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex caussis, caussarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas caussas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.

2° Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea, quae consequuntur ens, ut unum et multa, et potentia et actus. Hujusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his, completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent: quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat, quod in una communi scientia hujusmodi tractarentur, quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix.

3° Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam

cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturalis in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis et aliarum princeps sive domina.

Haec autem triplex consideratio non diversis, sed uni scientiae tribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales, et primae caussae essendi. Ejusdem autem scientiae est, considerare caussas proprias alicujus generis et genus ipsum, sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet, quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus: cujus sunt praedictae substantiae communes et universales caussae. Ex quo apparet, quod, quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia, cujus caussas et passiones quaerimus, non autem ipsae caussae alicujus generis quaesiti. Nam cognitio caussarum alicujus generis est finis, ad quem consideratio scientiae attingit. Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his, quae sunt

separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur non solum illa, quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa, quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent. Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio hujus scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat; — Metaphysica, in quantum considerat ens et ea, quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. — Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum caussas considerat. Sic igitur patet, quid sit subjectum hujus scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur."

In diesem mit eben so bewunderswürdiger Tiefe, als frappanter Einfachheit in meisterhafter Kürze gefaßtem Prologe hat der englische Lehrer alle die Probleme gelöst, welche unsere Metaphysiker gleich auf der Schwelle dieser Wissenschaft, ich brauche nicht zu sagen, beschäftigen, sondern kann gerade zu sagen, in Verwirrung bringen. Der vorstehende Prolog umfaßt drei Fundamentalfragen: 1) Existenz und Ursprung dieser Wissenschaft, 2) Object derselben und dessen Natur, 3) die einheitliche Begründung der verschiedenen Benennungen derselben. Ich behandele diese drei Punkte in eben so vielen gesonderten Paragraphen, da sich hier Gegenstände bieten, die von eben so großer Wichtigkeit sind, als sie einfach zu sein scheinen.

§. 2.

Existenz — Ursprung der Metaphysik.

Wenn der h. Thomas obigen Prolog zur Metaphysik mit den Worten beginnt: „quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens, et alia regulata sive recta" und dann diese Wahrheit kurz durch einige Inductionsthatsachen in den unmittelbar folgenden Linien erhärtet rücksichtlich dessen, worum es sich hier speciell handelt, nämlich rücksichtlich des Regulativs der Einigung: so wird hier eine Wahrheit als bekannt vorausgesetzt, welche die Basis der ganzen Philosophie ist. Dem Satze: „wenn die Vielheit zur Einheit geordnet wird", entspricht hier als vorausgehend die Frage: „ob die Einheit in der Vielheit der Dinge zu suchen" und die Thatsache: „daß die Vielheit zur Einheit geordnet sei" einerseits, und andererseits, daß die Intelligenz vermöge ihrer eigensten Natur eben die Einheit in der Vielheit suche. Diese Einheit in der Vielheit objectiv, und dem entsprechend, dieses Suchen, Erforschen der Einheit in der Vielheit subjectiv habe ich in der zweiten Vorhalle als die Basis jeglicher Wissenschaft bezeichnet und dort weitläufig besprochen. Indem ich hier auf jene Vorhalle verweise, bitte ich, nicht zum weiteren Studinm der Metaphysik zu schreiten, ohne jenen Tractat in genannter Vorhalle gelesen zu haben. Ich setze hier also als ausgemacht voraus: das objective Vorhandensein der Einheit in der

Vielheit (welcher Art diese und jene immer auch sein mag), und das subjective Suchen der Einheit in der Vielheit (wie immer dieses Suchen auch mehr oder weniger beschränkt sein mag) ist das Fundament, die Wurzel, der Ursprung jeglicher Wissenschaft, also von allem der Ursprung der Wissenschaft aller Wissenschaften d. i. der Metaphysik. Wie bei allen anderen (versteht sich, natürlichen) Wissenschaften entweder die zunächst liegende Einheit oder die mehr oder weniger höher liegende Einheit der Gegenstand ist, um den sich der Complex der ganzen wissenschaftlichen Forschung sammelt: so ist bei der Metaphysik die höchste und letzte Einheit aller Dinge und alles Wissens der Gegenstand, an den sich alles Weitere anreiht. Unerschütterlich steht die objective Thatsache fest: in allen Gebieten, die unsere Sinnesthätigkeit erreicht, gibt es eine Verkettung der Dinge wenigstens bis auf einen gewissen Grad, und zwar eine Verkettung der Dinge, welche in dem Verhältnisse von Unter- und Ueberordnung, von Ursache und Wirkung sich zeigt. Das Wesen des Intellects, des Vermögens zu erkennen, ist nun eben, nach dieser ursachlichen Verkettung der Dinge zu fragen. (Scientia est cognitio per caussas). Die erste Frage des Intellects: „warum?" schließt aber alle Fragen nach dem „warum? aller Dinge" in sich. Das erste „warum?" ist zugleich das letzte „warum?" Wir können hier ganz davon absehen, ob diesem letzten warum? eine Einheit oder eine Vielheit entspricht, ja wir können sogar ganz davon absehen, ob sich in der objectiv uns gebotenen Welt der Dinge ein Caussalnexus finde, — jene Frage des Intellects bleibt selbst dann in ihrer vollen Kraft und Würde, wenn auch eine total negative Antwort gegeben werden

müßte. Die Antwort muß gefunden, also gesucht, also darnach gefragt werden, und sie kann nur genügen, in sofern sie eine begründete und zwar eine in letzter Instanz begründete ist. Wo immer auch in der Reihenfolge der Fragen die letzte Antwort für uns gegeben sein mag, sei es mit dem höchsten und vollkommensten Wesen, sei es mit der zunächst liegenden Erscheinung, die Wissenschaft bleibt. Kant's „Kritik der Vernunft", der Tod aller Wissenschaft, erforderte bändereiche Werke der wissenschaftlichen Forschung!

Damit habe ich den Ursprung, die Möglichkeit, Nothwendigkeit, die Existenz der Metaphysik angegeben. Ich bemerke hier nur noch kurz, daß die erste Frage des Intellects nicht die Frage nach dem „warum?" ist, sondern die Frage: „was?" „Intellectus quaerit quid? seu quod quid est" — sagten die Peripatetiker. „Primum, quod in quaque re cognoscitur, est essentia, seu quod quid est" (die quidditas sagten die Scholastiker kurz), wiederholt der h. Thomas immer und überall. In der Frage nach dem „was?" ist aber eben die Frage nach dem „warum?" sofort miteingeschlossen, denn das Wesen wird nur erkannt in der Ursache und durch die Ursache: scientia est cognitio per caussas. Es wird sich später zeigen, daß das Princip der ratio sufficiens, oder der Grundsatz: „Jedes Ding muß eine hinreichende Ursache haben" nicht der oberste Grundsatz, das höchste Princip der Metaphysik ist.

Nach den in obigem Prolog angeführten natürlichen Inductionswahrheiten fährt der Text also fort: „ea scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est." Es kommt also nun darauf an, zu zeigen, welche Wissenschaft die am meisten

intellectuelle, d. i. die am meisten dem Intellect zugängliche oder die am meisten wissenschaftliche ist. Wenn ich hier den Ausdruck „dem Intellect am meisten zugänglich" für gleichbedeutend nehme mit dem Ausdruck „am meisten wissenschaftlich", so meine ich in jener Bezeichnung nicht eine Zugänglichkeit per accidens, sondern eine Zugänglichkeit, die per se eine solche ist. Daß aber das Universale dem Intellect zugänglicher ist, als das Singuläre, ist in der Logik (Lehre von den Universalien) gezeigt worden. Es ist dort nämlich der berühmte und wichtige Satz der peripatetischen Philosophie erklärt worden: „Singularia quoad nos sunt notiora universalibus cognitione sensitiva; universalia vero quoad nos sunt notiora singularibus cognitione intellectiva." Das Universale oder, was dasselbe ist, das Wesen (essentia) ist nämlich das eigenthümliche, also directe Object der Intelligenz als solcher, wogegen das Singulare, das eigenthümliche, also directe Object der sensitiven Erkenntniß ist, folglich erst indirect das Object für die Intelligenz wird. Ferner erinnere ich hier daran, die cognitio in confuso von der cognitio distincta nach dem in der Logik Gesagten wohl zu unterscheiden, so wie weder die eine noch die andere nicht zu verwechseln mit der cognitio clara und cognitio obscura. Eine cognitio in confuso kann nichts desto weniger eine cognitio clara, ja die allerklarste sein. Sollte es nicht genügen, diese einfachen Unterscheidungen hier ins Gedächtniß gerufen zu haben, so bitte ich vor Allem, das betreffende in der Erk.-Theorie und in der Logik darüber nachzulesen. Es hängt nämlich von dem Gesagten die Lösung der allerwichtigsten Streitfragen ab, so wie das Verständniß überall wiederkehrender, sich zu widersprechen

scheinender Lehrsätze der Scholastiker. Schon Aristoteles gibt der Erkenntniß der Principien zwei geradezu entgegengesetzte Prädicate. Er sagt: sie ist am leichtesten und am schwersten. Am leichtesten nämlich ist die cognitio in confuso; am schwersten die cognitio distincta. Das gilt von dem ganzen Object der Intelligenz. Das Object der Intelligenz kann eben so durch die Gegensätze: „das Erste" und „das Letzte" bezeichnet werden. „Primum, quod cognoscitur, est essentia" d. h. cognitione in confuso; und: „ultimum, quod cognoscitur, est essentia" d. h. cognitione distincta seu perfectissima. Die Vollkommenheit des Intellects hängt nämlich nicht von der Klarheit, sondern von der Distinctheit ab. In diesem Sinne ist Gott im generellsten Sinne als beatitudo für das Begehrungsvermögen und als Wahrheit im Allgemeinen, das Erste, was erkannt wird, (Sa. theol. p. 1. q. 2. a. 1. ad 1. et ad 3.), so wie er als ens perfectissimum zuletzt erkannt wird. Dieselbe Bewandtniß hat es mit der zu Anfang jeder Wissenschaft zu gebenden Definition derselben. Die definitio objecti ist das erste Princip jeder Wissenschaft — und doch hinwiederum kann die volle, distincte Definition nur das Resultat der ganzen wissenschaftlichen Forschung sein.

Nach dem Gesagten werden die folgenden Worte obigen Prologs keiner weitern Erläuterung bedürfen: „haec autem (i. e. scientia maxime intellectualis) est, quae circa maxime intelligibilia versatur. Damit stehen wir an dem zweiten Haupttheile des Prologs d. i. dem Objecte der Metaphysik und dessen Natur.

§. 3.

Object — Natur desselben.

Sollte nach der im vorigen §. gegebenen Erläuterung es noch irgend einer Schwierigkeit unterliegen, einzusehen, warum das Object der Metaphysik zuvörderst bezeichnet wird als das „maxime intelligibile“, so gibt die im obigen Texte folgende dreifache Distinction des „maxime intelligibile“ die vollständigste Erklärung. Thomas sagt nämlich:

Erstens: am meisten intelligibel muß das sein, woraus die höchste intellectuelle Gewißheit resultirt. (Man wird sich aus der Erk.-Theorie erinnern, daß die Gewißheit nichts anderes ist, als der Zustand des Geistes, welcher der (größeren oder geringeren) Evidenz des Intellects folgt; sie ist also kurz: consensus et determinatio mentis ad unum = firma adhaesio ad unum.) Wie aber die Gewißheit jeglicher Erkenntniß aus der richtigen Einsicht in den ursachlichen Zusammenhang resultirt, so muß die höchste Gewißheit aus der Erkenntniß der höchsten, der letzten Ursache entspringen. Nun ist aber die Gewißheit nur eine Folge der Erkenntniß, welche immer diese auch sein mag; — und die intellectuelle Gewißheit nur eine Folge der intellectuellen Erkenntniß, oder, was dasselbe ist, des Intelligibel seins. Folglich fällt die letzte Ursache und das maxime intelligibile zusammen. Hiernach wäre also das Object der Metaphysik, welches zuvörderst bezeichnet wurde als das „maxime intelligibile“ genauer

determinirt als „die letzte Ursache der Dinge" d. h. die Erforschung derselben.

Zweitens: aus der Logik und Psychologie ist bekannt, daß das eigenthümliche Object des Intellects das Universale, das Essentiale ist. Dadurch unterscheidet sich der Intellect specifisch von der sensitiven Erkenntniß, deren eigenthümliches Object das Singuläre ist. Je mehr aber ein Object die für ein gewisses Vermögen nothwendige Eigenthümlichkeit besitzt, desto geeigneter muß eben dadurch ein solches Object sein, um von der entsprechenden Fähigkeit erfaßt zu werden. Auf dieselbe Weise also, wie ein Sinnenobject um so faßlicher, erkennbarer für die Sinne ist, je particulärer es ist, muß auch ein intelligibles Object in demselben Grade geeigneter, erkennbarer sein für den Intellect, je universaler es ist. Das universalste Object für den Intellect ist aber das „Sein", ens, als solches, über welches hinaus das „Nichts" liegt, welches kein Object für die Intelligenz ist (de nihilo nil scitur). Man denke hiebei nur ja nicht an Abstractionen, denen keine Wirklichkeit entspreche. Es ist hier von Abstractionen durchaus nicht die Rede, sondern von der allerwirklichsten Wirklichkeit. „Primum quod cognoscitur est ens". Wenn sich dieser Satz der thomistischen Philosophie auch eben so gut auf das ideale als das reale Sein bezieht, so bezieht er sich zunächst und direct auf das reale Sein, ohne welches das ideale Sein gar keine Existenz haben würde. Das Sein ist dasjenige, was immer und überall nothwendig supponirt werden muß, ehe von irgend etwas Anderem die Rede sein kann. Es geht über Alles Andere hinaus – oder liegt über Alles Andere hinaus — und heißt deßhalb transcendental. Weil aber eben dieses transcendentale Sein

kein abstractes, sondern ein wirkliches ist, so heißt es in obigem Texte: „hujusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit.“ Hier unterscheidet der h. Thomas ausdrücklich zwischen der cognitio completa und incompleta Diese beiden Arten der Erkenntniß fallen aber zusammen mit der oben erklärten cognitio in confuso und cognitio distincta. Die cognitio in confuso ist eben die cognitio incompleta und, wenn man will, insofern eine abstracta. Aber man muß, wenn man es ein Sein in abstracto nennen will, sich hüten, es für ein nicht subsistirendes Sein zu halten. Nichts wäre falscher, als das. Das „Sein“ als solches subsistirt nicht, d. h. es subsistirt nicht als incomplet, sondern nur complet als ein „So-Sein“, d. i. als ein bestimmtes, determinirtes Sein, mag dieses nun ein relatives oder ein absolutes sein. Deshalb heißt es oben im Texte: „hujusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere“. Andererseits kann jene Doctrin von dem Sein im Allgemeinen, d. h. von dem (richtig verstandenen) abstracten Sein keine besondere Wissenschaft bilden, vielmehr müßte, da jede besondere Wissenschaft dieser Doctrin bedarf, dieselbe in jeder besonderen Wissenschaft besonders behandelt werden (im Text: „nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent; quia, cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigent, pari ratione in quolibet particulari scientia tractarentur“.) Deßhalb folgt von selbst, daß man diese Doctrin in einer gemeinschaftlichen Wissenschaft behandelt. Diese gemeinschaftliche Wissenschaft ist die unter erster Rücksicht als die Wissenschaft von der höchsten und letzten Ursache bezeichnete

Metaphysik, die hier unter **zweiter** Rücksicht als die Wissenschaft vom **Sein**, und zwar sowohl vom Sein im Allgemeinen, als vom höchsten, wirklichen, determinirten Sein bezeichnet werden muß, (im Text: „unde restat, quod in una communi scientia hujusmodi tractarentur".) Diese Wissenschaft ist aber in jeder Rücksicht, sowohl rücksichtlich des „Seins im Allgemeinen", als auch rücksichtlich des „höchsten, wirklichen Seins" am meisten intellectuell, am meisten dem Intellecte eignend und zugänglich, wie sich deutlicher im dritten Punkte zeigen wird („quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix").

Drittens: In der Erk.-Theorie und in der Physik ist gezeigt worden, daß die Materie als solche nicht intelligibel ist. Sie ist nur intelligibel durch die Form. Jede Einsicht, jedes Verständniß geschieht nur durch Gedankenformation. Die Form als solche ist der Gegensatz zur Materie als solcher. Je mehr sich nun eine Form von der Materie entfernt, je mehr sie für sich selbstständiger ist und besteht, desto mehr ist sie das für den Intellect eigenthümliche Object. Denn die Form ist das Wesen. Das Wesen aber ist das, womit auf die dem Intellect eigenthümliche Frage: „quid?" geantwortet wird. („Intellectus non fit, nisi per unionem cum intellecto" cf. Psychologie. „Intelligens in actu et intellectum in actu sunt unum et idem" cf. ebendaselbst.) Dasjenige Sein also, welches total, (nicht blos secundum rationem seu abstractionem, sondern auch wirklich re ipsa), von der Materie getrennt existirt, muß also am meisten intelligibel sein. Dieses Sein aber, welches total ohne die Materie subsistirt, ist das höchste Sein, die höchste Ursache d. i. Gott und die reinen Intelligenzen (im Texte: „unde

scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse universalis et aliarum princeps sive domina.")

Da nun unser Intellect von der unvollkommenen Erkenntniß zur vollkommenen, von der allgemeinen zur besonderen fortschreitet, so wäre nach dem Gesagten das Object der Metaphysik in folgender Ordnung zu bestimmen: 1) das Sein im Allgemeinen, 2) die höchste Ursache, 3) das höchste, wirkliche, d. i. determinirt wirkliche Sein. In dieser Aufeinanderfolge ist das zweite eine nähere Determination des Ersten, und hinwieder das Dritte eine nähere Determination des Zweiten. Wir können also mit Aristoteles und Thomas das Ganze zusammenfassen in den Worten: „ens, et quae sequuntur ipsum". Das Object der Metaphysik muß also bezeichnet werden als „das Sein und was mit diesem in nothwendiger Verbindung steht."

§. 4.

Einheitliche Begründung der verschiedenen Benennungen.

In dem nun folgenden Theile des Textes unseres Prologs von den Worten an: „haec autem triplex consideratio non diversis, sed uni scientiae tribui debet" bis zum Schlusse des Textes löst der englische Lehrer mit der größten Einfachheit und Tiefe die gewaltigen Streitfragen, welche unsere modernen philosophischen Köpfe über das Object der Metaphysik erregt haben. Der zunächst liegende Grund, warum die vorhin besprochene dreifache

Anschauungsweise nur Eine Wissenschaft ausmacht, ist „quia praedictae substantiae separatae sunt universales et primae caussae essendi". Das Gebiet der Physik ist das Bereich der singulären Dinge, weil die Materie das principium individuationis, in quantum singularitatis. Das materiell-singuläre ist nicht das directe oder eigenthümliche Object des Intellects. (cf. Psychologie). Und im Gegensatze zu dieser (materiellen) Singularität ist Alles von der Materie Getrennte universal. Das von der Materie Getrennte ist nun aber eben das Metaphysische. Das Metaphysische ist aber die Ursache des Physischen und nicht umgekehrt; denn das Unvollkommene kann nicht die Ursache des Vollkommneren sein. Immer und überall muß das Vollkommene das Erste sein, weil das Unvollkommene nichts anders ist seinem innersten Wesen nach, als eine participatio perfecti. Das ganze metaphysische Gebiet fällt aber, wie immer die Dinge desselben sich auch zu einander verhalten mögen, unter dem Einen Gesichtspunkt als „universale Ursache des physischen Gebietes." Denn Alles, was wir wissen über das metaphysische Gebiet, wissen wir nur aus dem physischen Gebiete: wir schließen von der Wirkung auf die Ursache. Unsere Erkenntniß beginnt aber einzig und allein mit der sensitiven der physischen Sinnesorgane. In dem Worte „metaphysisch" ist also das genus aller Objecte dieses Gebietes für unsere Erkenntniß bezeichnet. Das wissenschaftliche Object einer Doctrin umfaßt aber immer zwei Dinge, das Object selbst und dessen Ursache. Deßhalb sagt der Text: „Ejusdem autem scientiae est, considerare caussas proprias alicujus generis et genus ipsum," gerade so wie die Physik das physische Object selbst und dessen Principien betrachtet

(„sicut naturalis considerat principia corporis naturalis"). Die nun folgenden Worte des Textes dürften durch sich selbst klar sein: „Unde oportet, quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas et ens commune, quod est genus: cujus sunt praedictae substantiae communes et universales caussae. Ex quo apparet, quod, quamvis ista scientia praedicta tria considerat, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia (d. i. das wissenschaftliche Object), cujus caussas et passiones quaerimus, non autem ipsae caussae alicujus generis quaesiti. Nam cognitio caussarum alicujus generis est finis, ad quem consideratio scientiae attingit." Man beachte vor Allem den letzten Satz des vorhergehenden Textes: „cognitio caussarum alicujus generis est finis, ad quem consideratio scientiae attingit." So viel Licht dieser Satz über das Object der Metaphysik, folgerichtig über die ganze Metaphysik verbreitet, so große Finsterniß scheint er für unsere modernen Metaphysiker zu enthalten. Der Satz enthält zwei Wahrheiten, von denen sowohl die Eine, als die Andere Veranlassung gewesen ist, Aergerniß (natürlich pharisäisches) zu nehmen. Die Eine Wahrheit ist diese: Alles Metaphysische wird nur erkannt, insofern es Ursache ist des Physischen! weil nämlich unsere ganze (philosophische versteht sich; die theologia revelata geht gerade den entgegengesetzten Weg) Erkenntniß von der Wirkung zur Ursache vorschreitet. Wir kennen die metaphysische Ursache nur durch die physische Wirkung. Da lag für die vorwitzigen Nachscholastiker der Hase im Pfeffer! Die Guten, wie die Bösen — Beide schrieen: Pantheismus! Die Einen vor

Schrecken, die Anderen aus Herzensgrimm! Man meinte: auch der Pantheist gesteht zu, daß Gott als Ursache und als erste Ursache gefaßt werde. — Was doch kindische Bangigkeit nicht thut! Man sei nur ruhig! Das Gespenst des Pantheismus wird schon verschwinden! „Thomas scripsit bene!“ (nicht blos als Theolog, sondern auch als Philosoph.) Ein einfaches „distinguo“ wird Alles wenigstens erst zur Besinnung bringen, bis wir am geeigneten Orte expliciren, wie Alles zugegangen. Der Satz: „Wir (Philosophen) kennen Gott nur als caussa resp. als caussa prima“ kann einen doppelten Sinn haben. Er kann sagen wollen: wir wissen von Gott sehr wenig oder also eigentlich gar Nichts; wir wissen blos, daß eine Ursache und folglich erste Ursache existiren muß, wenn Etwas als Wirkung existirt. Wie aber diese Ursache beschaffen sei, folglich in welchem Connex sie zur Wirkung stehe, ob in pantheistischem oder nicht pantheistischem, das geht über unseren Horizont.“ Der Satz kann aber auch sagen wollen: „Wir kennen Gott freilich nur als Ursache und zwar als erste Ursache. Aber daraus folgt durchaus nicht, daß wir sehr Wenig und sehr Unbestimmtes und Ungenaues von Gott wissen. Es folgt daraus blos dies: Alles, was wir (Philosophen) von Gott wissen und demonstriren, wissen und demonstriren wir unter diesem Gesichtspunkte, daß er caussa und zwar prima caussa ist. Auf diesem Satze beruhen als auf einem festen, unerschütterlichen Felsen alle unsere folgenden Demonstrationen, welche diese prima caussa in dem hellsten Lichte als ein persönliches, von der Welt ganz verschiedenes Wesen, mit allen seinen übrigen Eigenschaften erscheinen lassen, von denen später die Rede sein wird. Unsere großen Folianten sind die regelrechten Ent-

wickelungen aus dem Satze: „invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.“ Wo reichhaltig die Wirkung, da noch reichhaltiger die Ursache; wo wir viel wissen von der Wirkung, da wissen wir noch weit mehr zu sagen von der Ursache.“ cf. S. Thom. Sa. c. gent. lib. I. cap. 15. „Patet, quod non potest demonstratio de ipso (Deo) fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est definitio ejusdem, de quo fit demonstratio.“ — Und besonders op. 70. q. 6. a. 3. c.: „Respondeo dicendum, quod substantiae separatae sive quoad quod quid (in Bezug auf das Wesen), sive quoad proprietates distincte cognoscibiles, non sunt subjectum metaphysicae neque ullius scientiae naturali lumine acquisitae.“

Daß dieser zu zweit vorgeführte Sinn des Satzes: „wir kennen Gott nur als Ursache“ der des h. Thomas ist, wird der Leser schon gedacht haben.

Die andere Wahrheit, welche in obigem Texte nicht blos Scrupel, sondern panischen Schrecken hervorgerufen, ist: „daß dort von der cognitio caussarum alicujus generis die Rede ist.“ So geht es, wenn man abgerissene Sätze aus Thomas nimmt, ohne das Ganze zu kennen. Weil hier von einem genus die Rede ist, das den Gegenstand der Metaphysik ausmacht, und in der Metaphysik eben hauptsächlich die Rede ist von Gott, so folgerte man vorwitzig und unbesonnen einseitig: also ist Gott in genere aliquo, oder selbst das genus; das genus ist aber ein abstractum; — also kommen die Scholastiker mit ihrer logischen Verallgemeinerung weder aus der Logik (aus dem logischen Gedankenspiel) noch aus pantheistischen Ideen heraus.“ Wir wollen sehen, wie die Sachen stehen. Die Antischolastiker werden sehen, daß

sie eigentlich keine Antischolastiker, sondern Ascholastiker sind.

In der Sa. c. gent. lib. I. c. 15. beantwortet der h. Thomas die besondere Thesis: „quod Deus non sit in aliquo genere." Thomas zeigt hier, daß Gott weder in dem genus von Substanz oder Accidenz, noch in genere entis ist. Ich empfehle dieses Capitel zur ganz besonderen Beachtung. Ich würde dieses wichtige Capitel ganz hieher setzen, wenn nicht die Antwort auf diese Thesis fort und fort an unzähligen Orten wiederkehrte: „Deus non est in genere aliquo." Noch mehr! Es ist bei denen, die die Logik des h. Thomas kennen, eine ausgemachte, gang und gäbe Wahrheit, daß auch das „ens" kein genus ist. cf. Ibid. l. c. „Deus non est in genere entis, quia ens non est genus": „quod autem ens non possit esse genus probatur per philosophum 3. Metaph. text. com. 10. etc." Es ist total unmöglich, daß das „ens" ein genus sei, weil nur da ein genus ist und sein kann, wo Differenzen sind, durch welche eben die species constituirt werden. In der Logik der Thomisten kommt immer die besondere Frage vor: „utrum ens praedicetur de suis inferioribus univoce, an solum analogice?" und alle Thomisten antworten mit dem englischen Lehrer: „ens convenit suis inferioribus solum analogice"! (cf. Logik, Lehre von den Categorien). Das Wort genus wird also in einem doppelten Sinne genommen: einmal stricte, insofern Alles unter ihm Enthaltene (sua inferiora) auf univoke Weise darunter enthalten ist; das andere Mal, insofern das unter ihm Enthaltene nur auf analoge Weise so gefaßt wird. Die Nothwendigkeit einer solchen Fassung beruht aber auf der Beschaffenheit unseres Intellects, der wegen seiner Unvollkommenheit von dem

Unvollkommenen oder Allgemeinen vor- und fortschreitet zum Vollkommenen oder Besonderen. Daß aber diese unsere Fassungsweise keine Unwahrheit in unsere Kenntnisse kommen läßt, zeigt der h. Thomas an verschiedenen Stellen, besonders op. de verit. q. 1. a. 11. — Sa. th. 1. p. q. 85. a. 1. ad 1. und 1. Periher. lect. 3. und 5. Metaph. lect. 12. An letzterer Stelle heißt es: „quod quidem judicium si consonet rebus, erit verum, puta, cum intellectus judicat, rem esse, quod est, vel non esse, quod non est. Falsum autem, quando dissonat a re, puta, cum judicat, non esse, quod est, vel esse, quod non est.“ Ich erinnere dazu an den Satz: „abstrahentium non est mendacium.“ — Unwahr würde unsere Erkenntniß nur sein, wenn wir die Sachen anders faßten, als sie sind. Wenn nun der Intellect beweist, daß hier das genus nicht ein wahres, (univocum), sondern nur ein analoges ist, so ist ja eben dadurch der unwahren Fassung gerade vorgebeugt und die wahre Fassung bewirkt.

Der panische Schrecken war also ein Schrecken vor einer für ein Gespenst gehaltenen Wirklichkeit, die — nichts anderes, als ein unschuldiger und aufrichtiger Wegweiser mit einer hellen Laterne in finsterer Nacht war!

§. 5.

Fortsetzung.

Das vorher Gesagte wird, wenn noch irgend welche Schwierigkeit vorhanden sein sollte, vollends klar werden

durch folgende Noten zu den schließlichen Worten des Prologs von den Worten: „quamvis autem etc.“ bis zum Schluß. Thomas fährt also fort: „quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his, quae sunt separata a materia secundum esse et rationem.“ Man wird sich wahrscheinlich noch immer nicht recht darin finden können, daß das Object dieser Wissenschaft als das „ens commune“ bezeichnet wird und doch Alles das umfaßt, was sowohl wirklich (secundum esse), als auch der Erkenntnißweise nach (secundum rationem), von der Materie getrennt ist.

Nota 1. An verschiedenen Orten, namentlich op. 70. — porter. l. 41., - metaph. l. 1. et 4.), bespricht der h. Thomas ausdrücklich und ganz präcis die Frage: ob, so wie das Object der Physik das ens mobile ist, so das Object der Metaphysik das ens immobile sei? ob die substantiae separatae (i. e. separatae a materia), sc. Deus et purae intelligentiae das Object der Metaphysik seien? Beide Fragen bezeichnen dasselbe. Der h. Thomas verneint sie durchaus. Wer die thomistischen Principien kennt, wird eingestehen, daß eben kein großer Scharfsinn dazu gehört, sie verneinen zu müssen. Thomas sagt: Die Definition des Objects (= quod quid sit subjecti) ist der Gegenstand, der jede Wissenschaft ausmacht. Diese Definition des Objects rücksichtlich Gottes und der reinen Intelligenzen fehlt uns aber durchaus. Wir wissen nicht: quid sit Deus? quid sint substantiae separatae? Eben weil die Peripatetiker die eingebornen Ideen leugnen, und alle Erkenntniß in letzter Instanz aus den Phantasmen der sensitiven Erkenntniß genommen werden muß, so geht uns die Erkenntniß Gottes und der Geister als solcher ab, weil wir von denselben keine Phan-

tasmen haben. Man bemerke nun aber: das, was hier gesagt ist, bezieht sich, wie Thomas ausdrücklich bemerkt, auf die vollkommene Erkenntniß, wie wir solche von den physischen Dingen haben. Ja der h. Thomas dehnt das folgerichtig noch weiter aus in op. 70. „Quare, sagt er, de substantiis illis immaterialibus nec mediate nec immediate (bezieht sich auf vorhergehende Unterscheidungen neque per phantasmata, neque per relationem, neque per caussalitatem) possumus scire quid est, non solum per viam naturalis cognitionis, sed neque etiam per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut dicit Dionys. c. 1. coel. hierarch.; quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, quod alio modo cognoscamus, nisi per sensibilia. Via autem, quae est per sensibilia, non sufficit ad ducendum in substantias separatas secundum cognitionem quid est. Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solum cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam ex revelatione per similitudines a sensibilibus acceptas." Einen anderen eben so evidenten Grund nimmt der h. Thomas ex praecognitione requisita in omne cognitione definitiva et demonstrativa. Ich komme darauf zurück bei der Lehre von Gott. Das Gesagte genügt, um den Sinn des h. Thomas zu verstehen.

Nimmt man nun hinzu, **daß das directe, also eigenthümliche Object unseres Intellects nicht die** *quidditas* **überhaupt, sondern die** *quidditas substantiae materialis* **ist** (cf. Summa theol. p. 1. q. 88. a. 3. in corp. a. „primum autem, quod intelligitur

a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est.“ q. 84. a. 7. — q. 85. a. 1, — q. 87. a. 2. ad 2.) und beachtet man dann, daß die cognitio perfecta dem quid est?, dagegen die cognitio imperfecta dem an est? entspricht, so zwar, daß die cognitio imperfecta des an est? auch immerhin, wenn man will, eine Erkenntniß des Wesens genannt werden kann und muß, aber eben eine unvollkommene, obschon sehr gewisse und sehr klare: so dürfte aller Zweifel gehoben sein. **Das eigenthümliche und directe Object der Metaphysik ist also das aus der Sinnenwelt entnommene** *ens commune.* **Aber nicht blos das. Auch die Principien** *(caussae)* **dieses Objects gehören, wie oben gesagt, zu derselben Wissenschaft.** Dadurch sind wir in der ganzen metaphysischen Welt, aber NB. immer unter demselben Gesichtspunkte, insofern nämlich die metaphysische Welt (Gott, die reinen Geister) die Principien und Ursachen der physischen Welt, (des ens commune) sind. Das führt mich auf die zweite Bemerkung.

Nota 2. Dieses Object der Metaphysik, das ens commune, muß man durchaus nicht verwechseln mit „Gott“ und der „substantia separata.“ Es hat damit durchaus nichts zu schaffen. Wenn man den Scholastikern, folglich auch dem h. Thomas, vorwirft, „sie hätten den Begriff Gottes durch Abstraction gewonnen“ und dann meint, „das abstrahirte ens commune sei eben der Gott der Scholastiker“: so zeigt man bei der ersten Behauptung die crasseste Ignoranz, und in der zweiten Behauptung Etwas, das einen ärgeren Namen verdient. Beide Behauptungen sind in der thomistischen Philosophie der allergrößte Unsinn, der auch nicht den allergeringsten Anhalts-

punkt hat in den peripatetischen Principien. Um einen Begriff von der thomistischen Abstraction zu haben, lese man Sa. th. p. 1. q. 85. a. 1. ad 1. (cf. Logik: Universalien). Dann beachte man, daß die Thomisten sich von Gott gar keinen Begriff bilden und die Möglichkeit der Begriffsbildung von Gott eben deßhalb leugnen, „quia Deus non est in genere et differentia". Eine analoge Begriffsbildung, wo man sich mit dem behilft, was die Stelle eines genus und der Differenz vertritt nach unserer mangelhaften Anschauungsweise, ist ganz etwas Anderes. Will man diesen analogen Begriff auch Begriff nennen — und das kann füglich geschehen, wenn nur eben das Analoge nicht vergessen wird – so sehe man in der Lehre von Gott, wie der Begriff Gottes gebildet wird, dann wird jegliche alberne Einwendung unterbleiben. Der Deutlichkeit wegen sei hier kurz anticipirt: Der Begriff Gottes (NB. wenn man das Wort im analogen Sinne gebrauchen will!) wird so gebildet: I. concludendo ex effectu ad caussam (dadurch wird die Existenz bewiesen), wobei ich bemerke, daß, weil der Effect kein adäquater ist, rücksichtlich der Ursache, diese auch nicht quoad quid est, sondern nur quoad an est erkannt werden kann. II. viâ remotionis, d. h. es wird Alles entfernt, was mit der gefundenen Existenz im Widerspruch steht. III. viâ affirmationis, d. h. das, was in der Creatur als Effect, eine wirkliche Vollkommenheit ist, muß in Gott, der caussa, enthalten sein eminentiori modo. Nichts wird von der Creatur auf Gott übertragen als solches, wie es der Creatur zukommt, sondern als solches, wie es der prima caussa zukommt. Auch nicht einmal der Begriff ens commune wird derselbe belassen bei Gott, wie bei der Creatur. Gott ist nicht ein ens, sondern Gott ist

sein Sein. („Deus est suum esse". s. Th.) Nur im analogen Sinne kann bei Gott von ens die Rede sein. Das führt mich auf die dritte Bemerkung.

Nota 3. Die einzige Einwendung, welche nun noch übrig bliebe rücksichtlich des Objects der Metaphysik, wäre die: daß man leugnete, mehrere total verschiedene Objecte, die nur eine analoge Einheit haben, könnten Gegenstand Einer Wissenschaft sein. Es wäre aber eine Sophisterei sonder Gleichen, zu behaupten, daß analoge Dinge (in quantum conveniunt in una ratione analoga et possunt ostendi per eadem principia) nicht eine Einheit der Wissenschaft sollten begründen können. So handelt die Medizin von dem gesunden Menschen, von den gesunden Kräutern, von dem gesunden Pulsschlage. Der Terminus „gesund" kommt hier in dreifachem, analogen Sinne vor! Was das medium demonstrationis anbetrifft, so muß es zwar ein vollkommen Eines sein, insofern es jede Aequivocation ausschließen muß, aber nicht insofern, daß es die Univocation einschließe. Ein Beweis in folgendem Satze: principium in creatis est prius principiato; sed fons est principium rivi; — ergo est prius rivo. Jedermann sieht aber, daß hier der Terminus principium im analogen Sinne gebraucht ist. Tausend solcher Demonstrationen, die durchaus stichhaltig sind, beruhen auf analogen Beweismitteln.

Wenden wir uns nun wieder zu unserem Texte. Der Satz, von dem wir zuletzt ausgingen im vorhergehenden §. war: „cognitio caussarum alicujus generis est finis, ad quem consideratio scientiae attingit". Dieser dürfte durch gegenwärtigen §., wie beabsichtigt wurde, in doppeltes Licht gestellt sein dadurch, daß gezeigt worden, wie Gott und die reinen Intelligenzen nur insofern

Gegenstand der Wissenschaft sein können, als sie Ursachen des Objects unserer Wissenschaft sind. In diesem gegenwärtigen §. gingen wir aus von dem weiteren Satze: „quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his, quae sunt separata a materia secundum esse et rationem". Dieser Satz wird durch die drei vorhergehenden Noten zum richtigen Accord gestimmt sein. Greifen wir jetzt über zur Schlußnote rücksichtlich der beiden nun folgenden Sätze des Textes. „Quia secundum esse et rationem separari dicuntur non solum illa, quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa, quae possunt sine materia esse, sicut ens commune". — Und dann: „hoc autem non contingeret, si a materia secundum esse dependerent". Ich beginne mit dem letzten Satze zuerst, weil hier Sachen aus der Physik als bekannt vorausgesetzt werden. Es ist dort (in der Lehre von der Seele) gezeigt worden, daß das, was in seinem Sein (secundum esse) nicht abhängt von der Materie, selbst nicht materiell sein kann, so wie Alles das, was in seinem Sein von der Materie abhängt, selbst materiell ist, insoweit es von der Materie abhängt. Die Principien der materiellen Dinge als Principien sind nicht materiell, insofern aus ihnen erst die Materie entsteht. Das Materielle als das Bewegliche setzt das Nichtmaterielle als das Unbewegliche voraus. Das Werden setzt das Sein voraus, weil ohne ein Sein nichts wird (Ex nihilo nil naturaliter fit.) Wie also über das ens mobile die besondere Wissenschaft der Physik existirt, so würde über das ens immobile eine besondere Wissenschaft existiren, wenn unser Intellect zur Kenntnißnahme des ens immobile geeignet wäre. Und dann würde

das ens commune das Object der allgemeinsten Wissenschaft sein, ohne daß diese von determinirten Wesen handelte. Da nun, nach dem früher Gesagten, für uns (in praesenti rerum statu) das ens immobile kein Gegenstand einer particulären Wissenschaft sein kann, sondern nur als dem ens commune angehörig betrachtet werden kann, dieses also sowohl das in der Materie, als das ohne die Materie subsistirende Sein umfaßt: so folgt, daß das adäquate Object der Metaphysik das ens commune ist, d. h. jenes Object, welches primo et per se diese Wissenschaft ausmacht. Will man das Object specieller bestimmen, so fragt man: „objectum metaphysicae est ens commune, divisum in decem categorias" (s. Th. 4. Metaph. l. 1.) Der Satz des obigen Textes: „quia secundum esse et rationem separari dicuntur non solum etc." darf also nicht so verstanden werden, als ob das „non solum, sed etiam etc." dort die Priorität der erstgenannten Objecte vor dem zweitgenannten ens commune ausdrücken sollte; sondern er soll blos die Rechtfertigung des metaphysischen Objects als ens commune bezeichnen. Denn: „primum, quod cognoscitur, est ens" (cognitione in confuso); dann folgt die cognitio distincta durch die Ursachen (d. i. durch jene Wesen, die wir Gott und reine Intelligenzen nennen).

Die folgenden Worte des Textes sind: „Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio hujus scientiae attenditur, sortitur tria nomina". Diese drei Namen sind, wie in den Schlußworten des Textes mit der dort gegebenen Erklärung gesagt wird: 1) scientia divina oder theologia; 2) metaphysica; 3) prima philosophia. Die zweite dieser Benennungen ist die präcis wissenschaftliche; die erste und letzte, wegen particulärer Fassung

des Objects, verständlicher für Nicht-Metaphysiker: alle drei richtig, wenn sie richtig verstanden werden.

Das ist der herrliche Prolog des Doctor angelicus zu der Metaphysik des Fürsten der Peripatetiker. Er sei hiemit dem freundlichen Leser zum wörtlichen Auswendiglernen empfohlen, damit der schöne Accord desselben fortwährend durch die ganze Metaphysik hindurch im Ohre des Lesers erklinge!*)

Der Metaphysik erster Haupttheil.

Noologie.

Principia cognitionis.

§. 6.

In dem vorhergehenden Prolog ist das Object der Metaphysik fixirt gemäß dem Grundsatze: „primum prin-

*) Es wird vielleicht nicht überflüssig sein, um den richtigen Gesichtspunkt für die Beurtheilung des Vorhergehenden zu fassen, nochmals daran zu erinnern, ja festzuhalten, daß unsere erste Idee, die Idee des Seins (der Wirklichkeit) die von dem ens materiale genommene Idee ist („cognitio nostra incipit a sensibus"). Von dem Sein oder von der Wirklichkeit des ens materiale gehen wir dann über in andere Regionen; die von den Sinnenobjecten genommene Idee des Seins wird übertragen auf das höhere, caussale Sein, — aber NB. nicht im univoken, sondern im analogen Sinne. Dieses höhere Sein gehört dann mit in die Metaphysik, gleichsam im secundären Sinne, als principia entis, so wie auch die Physik zu dem ens mobile noch die principia entis mobilis hinzunehmen muß. Damit ist also sowohl das materiale Object der Metaphysik (ens ex materia et ens omnino supra materiam), so wie das formale Object (ens quâ tale) ganz präcis formirt. —

cipium omnis scientiae est definitio objecti". Wie in der Erkenntnißtheorie gesagt worden, liegt in der Definition des Objects einer Wissenschaft die ganze Wissenschaft wie im Keime enthalten und verborgen. Die weitere Entwickelung um der ganzen Wissenschaft geschieht vermöge eines doppelten Princips. Das führt uns zur Beachtung einer der allerwichtigsten Wahrheiten, deren Nichtbeachtung die nachscholastischen Philosophen zu den allergrößten Extravaganzen geführt hat. In der Philosophie des h. Thomas, wie überhaupt in der peripatetischen Schule, (denn schon Aristoteles hat die Sache ganz klar durchschaut), ist diese Wahrheit, von der wir nun sprechen wollen, eine durch alle wissenschaftlichen Entwickelungen sich hindurchziehende fundamentale Distinction, die jedem Anfänger vor Allem mitgetheilt wird, während die neuern Philosophen sich darüber die Köpfe verwirrt haben.

Das doppelte Princip, vermöge dessen jegliche Wissenschaft, wie oben gesagt, sich entwickelt, steht in innigster Verbindung mit einer anderen Unterscheidung eines doppelten Princips, die mit jeder ersten Unterscheidung nicht verwechselt werden darf. Die kurze Erklärun gbeider Distinctionen wird hinreichen, um Licht in diese Sache zu bringen.

Erste Distinction: „Jede Wissenschaft entwickelt sich aus einem doppelten Princip, dem realen und dem idealen." Was hier die Terminen „real und ideal" besagen sollen, werden folgende in gleichem Sinne genommenen Terminen erklären. Das Reale und Ideale in dieser Distinction bezeichnet, so viel als: contingent und nothwendig, oder: particulär und universal. Das Reale, Contingente, Particuläre einer Seits, — das Ideale, Nothwendige, Universale oder mit anderen Worten: die ganze logische Welt an=

derer Seits bilden die zwei verschiedenen Regionen, in deren richtigen Vereinigung einzig und allein die wahre Wissenschaft möglich und wirklich ist. Die Trennung dieser beiden Gebiete giebt nach der Einen Seite hin den falschen Realismus, und nach der anderen Seite hin den falschen Idealismus.*) Das Wort „sein" kann nämlich in einem doppelten Sinne gebraucht werden, nämlich entweder substantivisch oder adjectivisch. Substantivisch: „Die Creatur ist"; – adjectivisch: die Creatur ist beschränkt." Im zweiten Beispiele sage ich nicht, daß die Creatur ist, sondern daß, wenn sie ist, nothwendig beschränkt sein muß. Im ersten Falle habe ich eine reale, contingente, particuläre Wahrheit ausgesprochen; im zweiten Falle dagegen eine ideale, nothwendige, universale Wahrheit. Es kann nun zwar das Wort „sein" als adjectivisch auch in contingenten, particulären, realen Wahrheiten gebraucht werden. Aber in diesem Falle gilt der Satz, den wir in der Logik bewiesen haben: „de singularibus non datur scientia". **) Die nothwendigen Wahrheiten werden also mit dem adjectivischen „sein" in allgemeinen, d. i. universal gültigen Sätzen ausgedrückt; dagegen werden die realen Wahr-

*) Nachdem die ganze neuere deutsche Philosophie im Idealismus befangen gewesen und nicht herauskommen konnte, wollte Günther mit dem deutlichsten Bewußtsein dessen, was fehlte, durch seinen Versuch beide Regionen, Realismus und Idealismus, mit einander versöhnen und vereinigen. Eheu! er fiel in eben den Strudel, den er vermeiden wollte: Die Verwechselung des Idealen mit dem Realen ist der Grundirrthum der Günther'schen Philosophie!

**) Das Wort „particulär" und „singulär" sind hier gleichbedeutend.

heiten mit dem substantivischen „sein" gegeben, sei es nun, daß in beiden Fällen das Wort „sein" als solches vorkommt, oder in einem anderen Zeitworte als darin enthalten genommen werden muß und kann, wie das aus der Grammatik bekannt ist.

Der Uebergang nun aus dem Einen Gebiet in's Andere ist der saltus mortalis, der all' denjenigen Philosophen, die ihn wagten, das Leben gekostet hat. Eben so wie es eine Contradiction ist, aus dem idealen Gebiete das reale demonstriren zu wollen, so ist es nicht minder eine Contradiction, aus dem realen das ideale demonstriren zu wollen. Man beachte hier den Ausdruck: „demonstriren". Ich habe in der Lehre von dem Syllogismus inductionis und deductionis gezeigt, was es heiße, aus dem realen, contingenten, particulären Gebiete durch Induction in's ideale, nothwendige, universale Gebiet übergehen. Die peripatetische Schule hat diese Kluft richtig erkannt, die Unmöglichkeit, einseitig von einem Gebiete in's andere überzugehen, vollends bewiesen und zugleich den allein haltbaren Modus angegeben, wie den Uebergang zu bewerkstelligen. Die ganze Frage ist, wie man sofort sieht, keine andere, als die der Erkenntnißtheorie (Psychologie): „ob es eingeborne Ideen in uns gibt oder nicht?", so wie fernerhin diese Frage zusammenhängt und zusammenfällt mit der Frage über „Realismus und Nominalismus". Wie der h. Thomas in beiden gewichtigen Cardinalfragen die Extreme vermieden und die einzig richtige Mitte gefunden hat, ist theils in der Erkenntnißtheorie, theils in der Logik (Universalien), theils in der Psychologie (Proceß der sensitiven und intellectuellen Erkenntniß) gezeigt worden. Es genügt hier zu bemerken, daß, wie Thomas ausdrücklich lehrt, in bei-

den genannten Gebieten, dem idealen, wie dem realen, eben weil sie generisch verschieden sind, auch in jedem ein eigenes Princip als Oberstes und Erstes existiren muß. (cf. Metaph. lib. III. lect. 5.) Bevor die Thätigkeit des Geistes zur Schlußfolge kommt, müssen zweierlei Functionen vorausgehen: die eine ist die einfache Perception (Feststellung) des Objects (in der peripatetischen Sprache „subject" genannt), — die andere das Urtheil (judicium), oder, wie Thomas gewöhnlich sagt: „intellectus noster intelligit componendo et dividendo". (cf. Sa. th. p. 1. q. 85. a. 5., wo der Unterschied zwischen dem göttlichen, englischen und menschlichen Intellect angegeben wird). „Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus, una quae cognoscit, quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; — alia, quae componit et dividit, in utraque est aliquod primum. In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, sc. hoc, quod dico ens, nec aliquod hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium: impossile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium: omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, sc. componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto." (4. Metaph. l. 6 — 11. Metaph. l. 6.) Ganz dasselbe, was hier mit anderen Worten gesagt ist, will in oben citirtem Texte Metaph. lib. III. lect. 5. unter den Ausdrücken substantia und dignitas gesagt sein; denn das erste judicium ist eben die dignitas, aus und

nach welcher alle ferneren Urtheile (Demonstrationen) zu geschehen haben. Es ist eben das nothwendige, allgemeine, ideale Urtheil, zum Unterschied und im Gegensatz zu der simplex perceptio oder conceptio quidditatis objecti seu rei. Daß wir diese simplex conceptio des Wesens eines Dinges (des Seins, der Existenz u. s. w.) bei der syllogistischen Demonstration in Form eines Urtheils aussprechen, statt blos einen Terminus zu gebranchen, ist accidental mit Rücksicht auf das Urtheil κατ' ἐξοχήν, welches die universale Wahrheit gibt. Man halte fest, daß wir hier noch nicht de principiis demonstrandi, sondern cognoscendi sprechen.

Damit dürfte nun hinreichend erklärt sein, was es sagen will: jede Wissenschaft beginnt mit einem doppelten Princip. Das Eine ist, wie oftmals gesagt, immer die definitio subjecti s. objecti, und das ist gleichbedeutend mit dem, was ich oben das Eine Gebiet, nämlich das der realen, contingenten, particulären Wahrheiten genannt habe. Man kann es auch die Thatsache, das factum, das Gebiet der Thatsachen nennen. — Das Andere Princip ist eine universale Wahrheit, ein allgemeiner Satz, Grundsatz, Axiom (dignitas); dies nennt man gewöhnlich vorzugsweise Princip oder Grundsatz. Nur ist nicht zu übersehen, wie in oben vorgeführtem Texte ausdrücklich hervorgehoben wird,*) daß dies allgemeine Princip im innigsten Zusammenhange mit dem ersten (der definitio subjecti) steht, (cf. Syllogism. inductionis), weil die zweite Operation der intellectiven Thätigkeit ihr Funda-

*) Die Worte des Textes: „et quia hoc principium impossibile est esse et non esse etc. verbinde man: et quia impossibile est, hoc principium etc., damit der Sinn nicht verdreht werde.

ment hat in der ersten, wenn anders die dritte Operation (die conclusio) richtig sein soll. Die erste Operation kann man auch die positive, und dagegen die zweite die speculative (oder metaphysische oder logische) nennen. Dann wäre zu sagen: Jede wirkliche Wissenschaft entsteht aus der Vereinigung des positiven Gebietes (oder dem Gebiet der Thatsachen) und des speculativen Gebietes, oder anders ausgedrückt: aus der Vereinigung der Erfahrungswissenschaft (Empirie) mit der Philosophie als Vernunftwissenschaft im Gegensatz zu jener. Die anfangs entwickelte Idee kehrt überall wieder, wie im Großen, so im Kleinen, wie im Allgemeinen, so im Einzelnen.

§. 7.

Zweite Distinction. Diese betrifft das principium essendi und das principium cognoscendi. Man merke wohl: ich sage noch nicht princ. demonstrandi, sondern princ. cognoscendi. Es unterscheidet sich gegenwärtige Distinction von der im vorhergehenden §. behandelten, weil hier die Bezeichnung „principium cognoscendi" die im vorhergehenden §. besprochenen beiden Principien, das particuläre, wie das universale, in sich befaßt.*)

Die Unterscheidung nun zwischen dem principium essendi und cognoscendi ist bei den Peripatetikern eine

*) Das principium cognoscendi, im Allgemeinen genommen, ist nämlich in specie ein Doppeltes, das principium generale und princ. particulare. Diese beiden Principien werden dann promiscue als principia demonstrationis bezeichnet.

so durchgreifende, fundamentale Wahrheit ihrer Philosophie, daß man sagen kann, die ganze peripatetische Philosophie beruht eben auf diesem Satze. Wenn in irgend einer Sache, dann unterscheidet sich gerade hierdurch Aristoteles characteristisch von Plato. Die ganze Aristotelische Erkenntnißtheorie, die ganze Metaphysik desselben faßt hier Wurzel, und zwar eben deßhalb, weil die Erkenntniß rückwärts von der Wirkung auf die Ursache geht, also von selbst folgt, daß das principium cognoscendi natürlich ein anderes ist, als das principium essendi. Statt einer Menge von Texten, die doch für denjenigen ganz überflüssig wären, welcher die Thomistische, also peripatetische Philosophie studirt, wähle ich blos einen wahrhaft goldenen Artikel aus der Summa theol. des h. Thomas, worin derselbe die Haupt-Grundzüge der Erkenntnißtheorie in aller Kürze zusammenfaßt. Es ist der art. 3. der 85. quaest. des 1. Th. der Summa. Die Ueberschrift lautet: „utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali?“ Der Artikel kann zugleich als Muster der Dialectik und Gründlichkeit dienen. Ich empfehle denselben mit folgenden Worten aus dem Commentar des Cajetanus zu demselben: „titulus absolute sumendus est, ut jacet, nec est arctandus. Et hoc bene nota propter quaestiones modernorum de primo cognito, de quo vide, si vis, diffusam quaestionem in commentariis de „Ente et Essentia“, ubi contra eum, qui hunc articulum quoad quinque impugnavit, disputatum est. Intelligendus est ergo titulus hic absolute“. Obschon nämlich dieser Artikel das primum cognitum absolute behandelt und nicht das primum cognitum in tali ordine, so wird doch dieser Artikel mehr Licht geben, als andere in unserer Sache.

„Ad quartum dicendum, quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; non autem est necesse, quod omne, quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit, cum quandoque cognoscemus caussam per effectum, et substantiam per accidentia; unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet in 7. Metaph. (text. 45). Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium," — und am Schlusse dieses Textes: „non autem, quod cujuslibet caussae vel principii cognitio sit posterior quoad nos, cum quandoque cognoscamus per caussas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem e converso." —

Mit diesem Artikel des h. Thomas ist die ganze Streitfrage über das primum cognitum geschlichtet. Zur größeren Verständlichkeit fasse ich die Streitfrage practisch unter verschiedenen Gesichtspunkten, in denen immer und überall diese Frage bei den Philosophen sich eingestellt und wiedergekehrt ist. Es handelt sich nämlich darum, zu wissen, welche von den beiden generisch-verschiedenen Gebieten, die ich im vorigen §. als das Gebiet des Realen, Contingenten, Particulären Einer Seits, und als das des Idealen, Nothwendigen, Universalen bezeichnet habe, das Erst-Erkannte sei. Derselbe Gegensatz ist ausgedrückt in den Terminen „unvollkommen" und „vollkommen." Nun fragt es sich: Erkennen wir erst das Unvollkom-

mene (Reale, Contingente, Particuläre) und dann in Folge dessen das Vollkommene (Ideale, Nothwendige, Universale) oder verhält sich die Sache gerade umgekehrt? Mit anderen Worten: muß ich erst die Regel kennen, bevor von einem mehr oder minder Geregelten die Rede sein kann, — oder kann ich aus diesem jene finden? Muß ich erst das Maaß kennen, ehe ich von einem Gemessenen sprechen kann? Muß ich erst das Musterbild kennen, ehe von einem mehr oder minder mangelhaft oder vollkommen Nachgebildeten die Rede sein kann? Muß ich erst das Unendliche kennen, ehe ich von dem Endlichen sprechen kann? Man sieht leicht, daß ich diese Fragen für den vermeinten Gegner sehr plausibel gestellt habe. Es wird sich zeigen, daß die Peripatetiker nur vermeinte Gegner sind, daß aber das „Ja" für obige Frage gar zu leichtfertig, weil einseitig ausgesprochen wird. Die sich widersprechende gegensätzliche Beantwortung dieser Frage, je nachdem ein apodictisches „Ja" oder „Nein" ohne Unterscheidung auf die Eine und die Andere Seite der Frage gesetzt wurde, zieht sich durch die ganze Geschichte der Philosophie und man kann diese Frage mit ihren Antworten den rothen Faden in der Philosophie nennen. Will man aber die Platonische und Aristotelische Philosophie und namentlich letztere in ihrer Ausbildung als die Scholastische und Thomistische als diese Gegensätze repräsentirend angeben, so ist das, rücksichtlich der peripatetischen Philosophie falsch. Die Idealisten (deren Repräsentant Plato ist) und Sensualisten stehen hier im Gegensatze und im Extrem, aber nicht die peripatetische Schule. Diese ist eben jene Philosophie, welche die Mitte gehalten zwischen den Extremen und so einzig und allein die Wahrheit gefunden, wie sie von Thomas mit der

größten Präcision gelehrt wird. Obschon die peripatetische Schule lehrt: „nihil est in mente, nisi prius fuerit in sensu“, so wäre doch kein Vorwurf ungerechter, als wenn man die Peripatetiker für Sensualisten hielte. An verschiedenen Orten dieses Werkes ist auseinandergesetzt worden, wie zwar die Sinneserkenntniß (das Particuläre ꝛc.) vorausgehen muß, ehe der Intellect seine Operationen (die Erkenntniß des Universalen ꝛc.) beginnen kann, aber es ist auch gesagt worden, daß der Intellect (als intellectus agens) eine durchaus selbstständige, eigenthümliche Kraft ist, die in einem ganz anderen (und zwar dem idealen) Gebiete sich bewegt, als die sensitive Thätigkeit Die Sensationen sind zwar die conditio sine qua non, gehören aber nicht zum Wesen des Intellects als solchen. Der intellectus agens ist eine spontane Thätigkeit, welcher das für den intellectus possibilis eigenthümliche Object selbst bildet auf Veranlassung der Sensationen. Die Ideen sind nicht eingeboren; sie werden vom Intellect gebildet auf Grund der Sensationen. Das ist die Antwort wie sie gewöhnlich gegeben wird von den Peripatetikern Sie ist auch richtig, wenn man sie richtig versteht. Weil sie aber einseitig gefaßt werden kann und von den Vertheidigern der eingebornen Ideen einseitig und falsch verstanden worden ist und wird, so wäre es besser, wie auch die tüchtigsten Thomisten schon gethan, auf die Frage: gibt es keine eingebornen Ideen? zu antworten mit einem „distinguo: in actu nein, in potentia ja“ — Und damit wären wir an der Lösung unserer berühmten Frage. Die facultas formandi ideas ist uns angeboren in dem Intellect. Der Intellect fragt vermöge seiner eigensten Natur nach dem W e s e n (quid?). Das Wesen ist der Begriff — die Idee. Während die sensitive Thätigkeit bei der

Perception der singulären Dinge sistirt, geht der Intellect, vermöge seiner Natur voran mit seiner Frage: quid? nach dem innersten Wesen und ruht nicht bis er zum letzten quid? und zur letzten Antwort gekommen. Das eigene Wesen des Intellects treibt ihn also, von dem Particulären zum Allgemeinen, vom Contingenten zum Nothwendigen, vom Realen zum Idealen. Das könnte aber nicht geschehen, wenn nicht das Allgemeine, Nothwendige, Ideale in intentione schon in dem Intellect wäre. Ich kann niemals nach einem Ziele streben, ohne daß das Ziel nicht vorher in intentione in mir wäre. Damit sind wir an den beiden Sphären angelangt, welche der englische Lehrer in oben empfohlenem Artikel angibt. Es heißt dort: „et sic dicendum est, quod duplex est ordo naturae: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea, quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam. Quod apparet manifeste iu generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal, quam homo, ut dicitur in lib. de generatione animalium (cap. 3.) — Alius est ordo perfectionis sive intentionis naturae, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam, quam potentia, et perfectum prius, quam imperfectum. Et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam, quam magis commune, ut homo, quam animal. Naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem."

In der Unterscheidung dieser beiden Sphären, der Intention (Perfection) und der Execution (Generation), so wie in gleicher Weise des Actes und der Potenz liegt die Lösung für unsere weltberühmte Frage,

die wir in der Einen Form geben können: „Muß die Kenntniß des Vollkommnen der Kenntniß des Unvollkommnen vorausgehen?“ Diejenigen, welche mit „Ja“ antworten, haben Recht, und diejenigen, welche mit „Nein“ antworten, haben auch Recht — und zugleich haben beide Unrecht. Die Antwort ist also zu geben mit Unterscheidung. In gewisser Hinsicht muß die Kenntniß des Vollkommnen der des Unvollkommnen vorausgehen, und in anderer Hinsicht folgt sie ihr. In intentione geht sie als Erste voraus, in executione folgt sie als die Letzte. Via perfectionis geht sie voraus, via generationis folgt sie. In so fern sie in potentia in mir ist, geht sie voraus, in so fern sie in actu in mir ist, folgt sie.

Nur nehme man sich in Acht, das objective Sein mit dem erkennenden Subjecte als solchem zu verwechseln. Nehmen wir unseren Intellect als erkennendes Subject, so durchschlingen sich in ihm beide Sphären, die der Intention und die der Generation. Wir sind zum Theil im Acte, zum Theil in der Potenz. Wollen wir obiges Fundamentalgesetz auf unseren Intellect appliciren, so stellt sich folgende Reihenfolge heraus: Mit der Frage meines Intellects „quid?“ intendire ich die vollkommene Erkenntniß (cognitio distincta). Insofern ich dieselbe intendire, ist sie die erste in meinem Intellect, aber wohl gemerkt, nur als intendirt! In Wirklichkeit (actu) habe ich sie noch nicht. (Sonst würde ich nicht darnach fragen und sie nicht erst suchen). Aber Etwas ist in mir wirklich (actu). Was ist dieses? Es ist die cognitio in confuso, — aber clara, imo clarissima. Worauf geht diese meine wirkliche Erkenntniß? Auf meine Intention nach der distincten, vollendeten Erkenntniß. Also ist — viâ executionis — die intendirte

cognitio distincta erst eine cognitio in confuso, insofern sie actuell in mir ist. Mit diesem Acte beginnt nun die Fortbewegung der Intelligenz in via generationis. Der Intellect ist aber, insofern er sich fort bewegt von der actuellen cognitio in confuso zu der intendirten cognitio distincta in der Potenz zu dieser letztern, die zuerst intendirt war. Die actuelle cognitio in confuso ist die potentiale cognitio distincta. Die Schwierigkeit, sich verständlich zu machen bei solchen dialectischen Processen kommt immer daher, daß oberste Grundgesetze sich in untergeordneten Kreisen immer wiederholen und sich durchschlingen. Es kommt da immer darauf an, das oberste Gesetz richtig zu fassen, die Terminen zu fixiren und so die Urtheile nach dem Einen ersten Urtheile zu regeln, wie ich schon oft angedeutet habe. Diese Fixirung und Regelung geschieht eben bei dem h. Thomas und überhaupt in der peripatetischen Schule durch die Wörtchen „simpliciter" und „secundum quid", die nach ganz bestimmter, metaphysisch festgesetzter Sprachweise gebraucht werden. (cf. Logik). Zum Verständnisse sage ich hier nur kurz: „quod actu est, est simpliciter; quod in potentia est, est secundum quid". Damit dürfte der oben gegebene dialectische Proceß der Intention und Generation, des Actes und der Potenz deutlich werden, und damit ist die Frage über die Fortbewegung des Intellects von dem Unvollkommnen zum Vollkommnen rücksichtlich des Objects, so wie von dem Unvollkommnen zu dem Vollkommnen rücksichtlich der Erkenntniß principiell gelöst. Damit ist aber auch zugleich die Frage über das primum cognitum ihrer richtigen Lösung entgegengeführt. Es ist durchaus nicht nöthig zur richtigen Erkenntniß, immer von der Ursache aus die

Wirkung zu erkennen. Es kann eben so der umgekehrte Weg eingeschlagen werden und zuweilen der einzig mögliche sein, von der Wirkung nämlich zur Ursache, von den Accidenzen zur Substanz, aufzusteigen. Dann aber ist selbstredend das principium essendi nicht das principium cognoscendi.

§. 8.

Bemerkungen zur Terminologie der vorhergehenden zwei §§.

Durch eine gewisse Condescendenz in den Ausdrücken der vorhergehenden zwei §§. könnten, wenn nicht Mißverständnisse, so doch Unklarheiten entstehen. Deßhalb füge ich eine Erklärung der gebrauchten Terminologie bei. Meine Absicht war, die Gedanken rücksichtlich der beiden Gebiete des Realen und Idealen zu generalisiren und in mannigfachen Ideenkreisen wiederkehren zu lassen. In dieser Absicht habe ich die mannigfaltigsten Ausdrücke auf beiden Seiten gewählt, die freilich in gewisser Beziehung alle dasselbe besagen, aber mehr oder weniger cum grano salis zu nehmen sind. Es genügte mir hier vollends, wenn man meine Absicht verstanden hat. Dem Einen gibt diese, dem Anderen jene Anschauungsweise mehr Licht, je nachdem er schon im Voraus mehr oder weniger sein Urtheil fixirt hat. Das schadet auch nicht besonders. Die Correctur verkehrter Urtheile kann doch, der Regel nach, nur allmählig vor sich gehen. Die auf beiden Seiten,

nämlich des realen und idealen Gebietes, gebrauchten Ausdrücke sind besonders folgende:

1. „Real — ideal“: Das Wort „real“ ist, wie schon in der Logik bemerkt, ein gar mißlicher, weil verfänglicher Terminus. Das Ideale ist auch real, ja in gewisser Hinsicht viel realer, als das, was man gewöhnlichhin real nennt. Das Gebiet des Gedankens, das logische Gebiet ist wirklich, ist sehr real. Die Scholastiker handelten nicht blos klüger, sondern auch wissenschaftlicher, wenn sie den Terminus „real“ entweder gar nicht gebrauchten, oder durch genaue Definitionen festsetzten, welche Art von Realität sie meinten. Der Terminus kehrt uns wieder, wenn von Essenz, Existenz und Subsistenz die Rede sein wird. Es genügt hier, das Reale als das physisch wirkliche zu nehmen.

2. „Contingent — nothwendig“ oder „wandelbar und unwandelbar“: Contingent ist das, was sein kann, also auch nicht sein kann, („quod contingit esse et non esse“ sagt Thomas) und insofern der Gegensatz zum Nothwendigen, was nicht sein kann. Das Contingente ist also das Wandelbare, wie das Nothwendige das Unwandelbare ist. Aber das Contingente hat auch seine Nothwendigkeit, aber nur eine hypothetische; gesetzt, daß es ist, so kann es nicht nicht sein, obwohl es in der Potenz zum Nichtsein bleibt. (Sa. p. 1. q. 116. a. 3.)

3. „Particulär — universal“: Oben habe ich schon einmal bemerkt, daß ich hier „particulär“ als gleichbedeutend mit „singulär“ genommen habe, im Gegensatze nämlich zu „universal“. Aus der Logik ist bekannt, daß singulär und particulär, an sich genommen, nicht gleichbedeutend ist. Particulär bezeichnet hier

also stricte das Einzelne, (quod non est aptum inesse multis), im Gegensatze zum Allgemeinen (universale, quod aptum est inesse multis). Das Universale ist der Gegensatz zu dem hic et nunc des principium individuationis materiale, und so ist universal Alles das, was und insofern es von der Materie entfernt ist, abstrahirt. Dabei vergesse man aber nicht, daß Alles, was wirklich subsistirt, singulär ist. Das Singuläre ist das Determinirte. Das Determinirte ist das Actuelle. Durch diese determinirte Actualität subsistiren die Individuen, in welchen die universale Natur Existenz hat. Bei Gott aber ist Essenz (Natur) und Existenz Ein und dasselbe, also kann dort keine Rede sein von Universalität und Singularität. Aber insofern Gott actus purissimus ist und durchaus nichts von Potentialität in sich hat, kann man sagen: Gott ist das allerbestimmteste, determinirteste Wesen. Dagegen findet sich in allen Creaturen nothwendig die Zusammensetzung ex actu et potentia.

5. „Unvollkommen — vollkommen", so wie „Potenz und Act": Unvollkommen ist Etwas, insofern es noch in potentia ist, während das Actuelle eben das Vollkommene ist, insofern es wirklich (actu) ist. Gott, als actus purissimus, die reinste Wirklichkeit, ist deßhalb das allervollkommenste Wesen. Jedes andere Sein participirt in dem Maaße an dieser Vollkommenheit, als es mehr von Actualität und weniger von Potentialität in sich hat. Die Materie als pura potentia ist das allerunvollkommenste Sein, weil sie als materia prima gar keine Form, d. i. keinerlei Actualität hat.

Die übrigen gebrauchten Ausdrücke habe ich mehr der Erläuterung wegen aus anderen Gedankenkreisen ein-

gewebt. Man wird das Analoge leicht herausfinden und sich vor Mißverständnissen nach dem hier Gesagten hüten können.

§. 9.

Die eingebornen Ideen sind kein Erkenntnißprincip

Da die Wahrheit durch ihren Gegensatz besser einleuchtet, so nehme ich hier die Refutation der eingebornen Ideen vor. Dieser §. in Verbindung mit dem, was 1) in der Erkenntnißtheorie über Gewißheit, Principien und Criterien, dann 2) in der Logik über die Universalien (Begriff und Idee), und 3) in der Psychologie über den intellectuellen Erkenntnißprozeß gesagt ist, kann dann als vollständige Ideologie gelten. (Der Wichtigkeit der Sache wegen sehe man vorerst die dritte Vorhalle: „geschichtliche Characteristik der philosophischen Systeme"). Der h. Thomas spricht sich nicht nur an unzähligen Stellen gegen die eingebornen Ideen aus, sondern die ganze thomistische (peripatetische) Philosophie concentrirt sich gewissermaßen in einer Lehre, mit welcher die eingebornen Ideen selbstredend total unvereinbar sind. Aus den Hauptartikeln, in denen sich Thomas ganz präcis gegen die platonische Lehre, folglich überhaupt gegen die eingebornen Ideen, ausspricht, gebe ich das Wichtigste wörtlich.

Sa. theol. p. 1. q. 84. a. 4. „Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis." Nachdem der Artikel zuerst die Theorie des Platon exponirt hat, fährt er also fort: „Sed secundum

hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed e converso. Maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad ejus propriam operationem, quae est intelligere. Si autem anima species intelligibiles (i. e. die Ideen) secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitata ad consideranda ea, quorum species intelligibiles (Ideen) a principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere, quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animae, nisi in quantum est consopita (secundum Platonicos) quodammodo, et obliviosa propter unionem ad corpus; — et sic sensus non proficerent animae intellectivae, nisi ad tollendum impedimentum, quod animae provenit ex corporis unione! (Man beachte den totalen Widerspruch, den hier der englische Lehrer unter seinem gewohnten „videtur" dem Gegner vorlegt!) — Remanet igitur quaerendum, quae sit caussae unionis animae ad corpus." (Thomas gibt hinreichend zu verstehen, daß die Idealisten dieses nie werden erklären können).

Si autem dicatur secundum Avicennam, quod sensus

animae sunt necessarii, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentum, a qua recipit species (die Ideen), hoc quidem non sufficit. Quia, si in anima est, ut intelligat per species ab intelligentia agente (von einem Ideenkreise höherer Ordnung) effluxas, sequeretur, quod quandoque anima possit se cenvertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suae naturae, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic caecus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifeste falsum. Unde dicendum est, quod species intelligibiles (Ideen), quibus anima nostra intelligit, non effluunt a formis separatis."*)

---

*) Das rücksichtlich der Lehre Avicenna's hier Gesagte wird sofort verstanden werden, wenn der vorliegende Artikel ganz gelesen wird. Doch dürften auch folgende Worte des Art. schon genügen: ...in hoc Avicenna cum Platone concordat quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt a quibusdam formis separatis, quos tamen Plato dicit per se subsistere; Avicenna vero ponit eas in intelligentia agente; differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere, sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum de novo; unde non ponit scientiam animae naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima remanere". Noch bemerke ich hier rücksichtlich der platonischen Ideen, daß Thomas an anderen Stellen ausdrücklich bemerkt, es bleibe sich ganz gleich, ob die platonischen Ideen als reell für sich sub-

Sa. th. p. 1. q. 84. a. 1.: „utrum anima cognoscat corpora per intellectum.“ Die dritte der drei Objectionen, welche diesem Artikel vorausgehen, lautet: „Intellectus est necessariorum, et semper eodem modo se habentium; sed corpora omnia sunt mobilia et non eodem modo se habentia: anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.“ Diese Thatsache war dem Platon ein Dorn im Auge. Sie war ihm die Veranlassung, warum er zu einer verkehrten Ideologie griff. Das Alles exponirt Thomas in gewohnter Kürze in dem corp. art., und gibt dann einen doppelten Grund gegen die eingebornen Ideen an. Ich gebe hier sowohl das argumentum „sed contra“ als auch das corpus artic. wörtlich. „Sed contra est, quod scientia est in intellectu; si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus, — et sic peribit scientia naturalis, quae est de corpore mobili.“ Dann folgt das corp. a.: „Respondeo dicendum ad evidentiam hujus quaestionis, quod primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus; et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur, quam mente dijudicetur, sicut Heraclitus dixit, quod „„non est possibile, aquam fluvii cur-

---

sistirend oder blos in mente divina genommen werden. Bekanntlich herrschen hierüber zwei Meinungen. Die Gründe gegen ihn bleiben doch immer dieselben. —

rentis bis tangere"", ut recitat Philosophus in 4. Metaph. (text. 22). „His autem superveniens Plato, ut posset salvare, certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo, vel equus vel aliquid hujusmodi: sic ergo dicebat, scientias et definitiones et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad ista immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum. (Nun folgen die zwei Gründe gegen Platon). Primo quidem, quia, cum illae species sint immateriales et immobiles, excluderetur a scientiis cognitio motus et materiae, quod est proprium scientiae naturalis, et demonstratio per caussas moventes et materiales. Secundo, quia derisibile videtur, ut, dum eorum, quae nobis manifesta sunt, notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse eorum substantiae, (Wesen), cum ab eis differant secundum esse; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possumus." Man erwäge diesen Schluß in seiner ganzen Kraft! Durch eingeborne Ideen wären wir und blieben wir total im Idealismus und folgerichtig im Scepticismus! — „a posse ad esse non valet consequentia".

In der zweiten Hälfte dieses Artikels gibt der h. Thomas genauer an, wie und warum Platon von der Wahrheit abgewichen. Es dürfte diese ganze Exposition

um so mehr hier an geeignetem Platze ihre Stelle finden, je weniger man sich gewöhnlichhin Rechenschaft gibt über die eingebornen Ideen. Thomas fährt so fort:

„Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit, quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito. Consideravit autem, quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per modum necessitatis cujusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis; — et ideo existimavit, quod oporteret, res intellectas hoc modo in seipis subsistere, sc. immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est, quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilium, quam in altero, puta, cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine; et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.“ —

In dem 3. Art. p. 1. q. 84. stellt der h. Thomas die ausdrückliche Frage nach den eingebornen Ideen mit

der Titelfrage: „Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas?“ nachdem der unmittelbar vorhergehende Artikel: „utrum anima per suam essentiam cognoscat corporalia?“ darauf vorbereitet hat. Ich will hier erst zur Vervollständigung der zwei vorhergehenden Artikel den dritten mittheilen, so daß dann die Hauptgründe gegen die eingebornen Ideen vorliegen, und dann den zweiten Artikel hinzufügen zur Vervollständigung der Erkenntnißtheorie und deren Begründung.

Der erstgenannte Text p. 1. q. 84. a. 3. lautet also:

„Sed contra est, quod Philosophus dicit in 3. de anim. (text. 14.) de intellectu loquens, quod est sicut tabula, in qua nihil est scriptum.

Respondeo dicendum, quod cum forma sit principium actionis, oportet, ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quae est actionis principium, quo se habet ad actionem illam; sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet, quod in potentia tantum sursum fertur, esse leve solum in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem, quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum; et de tali potentia in actum reducitur, ut sentiat quidem per actionem sensibilium in sensum, ut intelligat autem per disciplinam aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentia tam ad similitudines, quae sunt principia sentiendi, quam ad similitudines, quae sunt principia intelligendi; et propter hoc Aristoteles (loc. cit.) posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet

aliquos species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id, quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri), propter hoc Plato posuit, quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus; sed per unionem corporis impeditur, ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primo quidem, quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile, quod hujus naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat, se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea, quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus sua parte, et alia hujusmodi. Praecipue autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est (q. 76. a. 1.) Inconveniens enim est, quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id, quod est sibi secundum naturam.

Secundo manifeste apparet hujus positionis falsitas ex hoc, quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum, sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus, quod non esset, si intellectui animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est, quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.“

Diesen drei Artikeln gegen die eingebornen Ideen füge ich nur noch die Erklärung des h. Thomas bei, rücksichtlich des Modus der Erkenntniß, wie er schon oben

zum Theil angegeben worden ist. Sa. p. 1. q. 75. a. 1. ad 2. heißt es: „non est necessarium, quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit, quod prius est cognoscens in potentia et postea in actu, oportet, quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum, sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet, quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant, animam esse corpus ad hoc, quod cognosceret omnia corpora, et quod esset composita ex principiis omnium corporum.“

Weitläufiger ist diese Erklärung in dem zweiten Art. der 84. Quästion gegeben, den ich hier mittheile. Der Artikel fragt: „Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat?“

„Sed contra est, quod Augustinus dicit 9. de Trinit. (c. 3. in fine), quod mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit; ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum, quod antiqui philosophi posuerunt, quod anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo, quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immateria-

liter subsistere. Priores vero Naturales, quia considerabant, res cognitas esse corporeas, et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse. Et ideo ut animae attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animae naturam principii, ita quod qui dixit, principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis, et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitam. Et ita, cum res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animae materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed haec opinio improbatur. Primo quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata, nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu, ut patet in 9. Metaph. (text. 20.); unde nec ipsa potentia cognoscitur, nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animae principiorum naturam ad hoc, quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturac et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in 1. de anima (text. 77.) Secundo, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, quare res, quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent, puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo, quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea, quae sunt extra cognoscentem; cognoscimus enim etiam ea, quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est, quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo, quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantae, ut dicitur in 2. lib. de anima (text. 12.) Quanto autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitae, tanto perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum a materia, sed etiam a materialibus cognitionibus individuantibus, perfectius cognoscit, quam sensus, qui accipit formam rei cognitae sine materia quidem, sed cum materialibus cognitionibus; et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est (q. 78. a. 3.); et inter ipsos intellectus tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior. Ex his ergo patet, quod si aliquis intellectus est, qui per suam essentiam cognoscit omnia, oportet, quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia, sicut aliqui posuerunt, essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in caussa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit, non autem anima humana, neque etiam Angelus." —

§. 10.

Kurze Zusammenfassung des vorhergehenden §.

Die im vorigen §. mitgetheilten Argumente des h. Thomas gegen die eingebornen Ideen sind also, kurz gefaßt, folgende:

1. Unter Annahme angeborner Ideen ist es nicht möglich, eine hinreichende Ursache für die Vereinigung des Körpers mit der Seele zu finden. Die Vereinigung mit dem Körper zu den intellectuellen Operationen ist entweder ganz überflüssig, also zwecklos, — oder

2. wir werden zur Annahme eines offenen Widerspruchs gedrängt, dem die Theorie der eingebornen Ideen nicht entgehen kann. Fragt man nämlich diese Ideologen: woher kommt es, daß sich die Seele ihrer Ideen entweder gar nicht oder nicht klar oder nicht klar genug bewußt ist? so werden die Gründe eben aus der Vereinigung der Seele mit dem Körper hergenommen. Fragt man aber andererseits: wie wird die Seele an- und aufgeregt zur Erfassung ihrer Ideen? so wird abermals die Antwort aus der Vereinigung mit dem Körper, nämlich aus den den Seelen gebotenen Sensationen, genommen. Der Vereinigung des Körpers mit der Seele werden also ganz conträre Functionen zugeschrieben.

3. Dieser Widerspruch ist um so größer, sobald angenommen werden muß, daß es der Seele natürlich ist, mit dem Körper vereinigt zu sein. Was einem Wesen natürlich ist, kann ihm in keiner Weise ein Hinder-

niß sein, seine Kräfte, Fähigkeiten zu entfalten und zu entwickeln, im Gegentheil, Alles, was ihm natürlich ist, muß selbstredend jener Entfaltung und Entwickelung förderlich sein, sonst wäre ein Widerspruch in der Natur des Wesens selbst.

4. Die Erfahrung gibt uns nun aber darüber, daß es der Seele natürlich ist, mit dem Körper vereinigt zu sein, allein schon dadurch das vollkommenste Zeugniß ab, daß zwischen den Ideen und den Sensationen der innigste Zusammenhang und die vollkommenste Abhängigkeit stattfindet, — ein Zusammenhang und eine Abhängigkeit, die zwischen Ursache und Wirkung nicht inniger und vollkommener sein können. Nicht nur sind, je nach der Verschiedenheit der gemachten Sensationen, Beobachtungen, Experimenten u. s. w. die Ideen verschieden, sondern letztere mangeln auch total bei totalem Abgange der ersteren. Der Blindgeborne kennt die Farbe nicht.

5. Bei Annahme der eingebornen Ideen (aus dem Grunde, weil wir sonst die materiellen, wandelbaren Dinge nicht erkennen könnten), folgt die absolute und totale Unmöglichkeit, die körperlichen Dinge erkennen zu können, gerade deßhalb, weil eben die Begriffe von Materie und Bewegung, so wie die Demonstration durch materielle und bewegende Ursachen abgeht. Denn sind diese als das stets Wandelbare nicht erkennbar, so gibt es für sie auch keine Ideen. Diese müssen und sollen ja eben das Unwandelbare sein, um so zur wirklichen Erkenntniß zu gelangen.

6. Hiedurch stellt sich wiederum der größte Widerspruch heraus in doppelter Hinsicht:

a) man will seine Zuflucht zu den eingebornen Ideen nehmen, weil die wandelbaren Dinge nicht erkennbar

sind. In letzterem Satze ist eine sehr richtige und sehr wichtige Wahrheit ausgesprochen: „de contingentibus non datur scientia!" Also man kennt die Dinge! sie sind eben wandelbar! das ist ihr eigenster Charakter! Woher also diese Erkenntniß, die dann zur Hypothese der eingebornen Ideen drängen soll?

b) Die intendirte Erkenntniß der materiellen Dinge wäre doch um keinen Schritt weiter gebracht. Denn was erkenne ich zum Allrrhöchsten durch die eingebornen Ideen? Antwort: das ideale Gebiet der Dinge. Woher soll nun die Bürgschaft genommen werden, daß das ideale Gebiet meiner Erkenntniß übereinstimmt mit dem realen Gebiet der wirklichen Existenz der Dinge? Aus dem Gebiete der Nothwendigkeit das der Contingenz mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit demonstriren wollen, heißt eben nichts anderes, als das Gebiet der Contingenz aufheben. Das ist diese famose Klippe, an der alle Idealisten Schiffbruch gelitten: die Verwechselung des idealen Gebietes mit dem realen Gebiete der Dinge. Soll das nicht geschehen, so bleibt bei Erkenntniß des idealen Gebiets durch eingeborne Ideen nichts anderes übrig, als der absoluteste Skepticismus, so lange nicht ein anderes Criterium angewendet wird, um mich zu vergewissern, daß meine Ideen nicht blos das ideell Erkannte, sondern auch das reell Existirende in Wahrheit vorstellen. Und deßhalb

7) bezeichnet es Thomas als sehr lächerlich (derisibile), zur Kenntniß von Dingen, die uns bekannt sind (NB.! „quae nobis manifesta sunt"!) andere Wesen ins Mittel rufen zu wollen, die das Wesen jener nicht ausmachen und abgeben können, da sie einem ganz anderen genus von Dingen angehören! Eben so wurde umge-

kehrt jede demonstratio per exemplum (durch das empirische Factum) wegfallen. Denn wie könnte ich eine Idee oder ihre Richtigkeit beweisen oder erläutern wollen durch Phänomene, die ich als unerkennbar leugne ohne die Ideen?

8. Es ist geradezu unmöglich, eingeborne Ideen zu vergessen. Kein Mensch vergißt das, was er natürlich (naturaliter) erkennt, wie z. B. daß jeder Theil kleiner ist, als das Ganze, und so alle principiellen Sätze, die durch sich selbst evident sind. Solche Wahrheiten hat niemals Jemand geleugnet, und Niemand kann, nachdem sie ihm vorgeführt, an solchen Sätzen zweifeln. Rücksichtlich der Annahme von eingebornen Ideen aber haben stets die gewichtigsten Gründe nicht blos Zweifel erregt, sondern gerade das Gegentheil anzunehmen bewogen. Selbst diejenigen Ideologen, welche sie später annahmen, befanden sich zuvor im Zweifel darüber. Also die Erkenntniß Aller war, um mit Thomas wissenschaftlich zu reden, in dieser Hinsicht in potentia ad ideas. Keine Potenz aber führt sich selbst zum Act („nulla potentia reducit se ipsa in actum"), sondern sie wird durch einen schon supponirten Act zum Acte gebracht. Also müßte doch zum Mindesten E i n e eingeborne Idee s o actuell in dem Menschen und seiner Erkenntniß sein, daß es sich damit verhielte wie mit oben genannten durch sich selbst evidenten Sätzen. Dann hätten aber, um ein argum. ad hominem vorzuführen, der englische Meister Thomas und die ganze peripatetische Schule gegen einen Satz angekämpft, der so evident ist, daß er nicht bewiesen werden kann, wie der Satz: der Theil ist kleiner, als sein Ganzes! —

9. Wozu nun aber, muß jeder vernünftige Mensch fragen, die Theorie, die Hypothese eingeborner Ideen,

wenn wir in den Sensationen und in dem intellectus agens alle Hülfsmittel haben, um alle Ideen bis zur höchsten, spirituellen Vollkommenheit zu bilden? Nicht blos das; sondern wenn wir in dieser peripatetischen Lehre die vollkommenste Garantie haben, daß unsere Ideen mit dem erkannten Objecte übereinstimmen, weil sie mit demselben suo modo identisch sind? —

Durch die ganz willkührliche, nur auf Scheingründen beruhende Hypothese der eingebornen Ideen war die Philosophie **aus ihrem eigensten Elemente, aus der Wirklichkeit der Dinge**, heraus in die phantastischen Luftregionen der philosophischen Schwindler (Speculanten) versetzt. Die Rückkehr zur Wirklichkeit, — also zur Wahrheit — wird nur durch Leugnung der angebornen Ideen geschehen. Da die Sache von allergrößter Wichtigkeit ist, so sei nochmals der ganze art. 3. q. 85. p. I. der Summa theol. des englischen Meisters dringend empfohlen. Daß rücksichtlich unserer Erkenntniß, für alle Ideen, selbst z. B. der Wahrheit, der Güte, der Schönheit, des Rechts u. s. w. concrete Sensationen zu Grunde liegen und jenen immer vorausgehen, beweis't, in Verbindung mit den Gründen, die oben gegen die eingebornen Ideen angegeben, **die Experienz** zur vollen Genüge. Das unmündige Kind, der gereifte Jüngling, der verständige Mann — Alle geben dasselbe Resultat.

§. 11.

Das „Ich" ist kein Erkenntnißprincip.

Durch Refutation der eingebornen Ideen ist indirect die Richtigkeit der peripatetischen Erkenntnißprincipien be-

wiesen. Zur Theorie der eingebornen Ideen gehört als besondere Species die „Ich-Philosophie" der neuen Schule. Obschon die ganze antischolastische Schule von Cartesius an als Ausgangspunkt für die Philosophie das „Ich" genommen, so ist doch seit Fichte durch die Verabsolutirung des Ich eine wesentliche Differenz eingetreten. Die Kant'sche Vielheit der Ideen war dem Fichte lästig. Aus Einer Idee sollte Alles herausconstruirt werden. Ein einziges Princip, und durchaus nichts, als ein einziges Princip, aus dem dann Alles folgerichtig sich entwickeln muß! Das ist das Loosungswort aller neuesten Schulen bis auf Günther. Dieses Eine Princip ist das Ich! Nichts hindert uns, dieses einzige Princip, das Ich, das Selbstbewußtsein als eingeborne Idee zu fassen. Deßhalb sagte ich, daß diese Ich-Philosophie als besondere Species der eingebornen Ideen, des Platonismus, zu betrachten sei. Als solche hat sich die Ich-Philosophie auch immer characterisirt, indem sie, in welcher Form auch immer sie auftreten mochte, doch stets als Erb- und Todfeindin der peripatetischen Philosophie, d. i. der alten Schule aufgetreten.

Wenn aber irgendwo, dann zeigt sich hier die Meisterschaft der thomistischen Philosophie. Es ist, als ob der Engel der Schule Alles durchschaut habe. Nicht minder in der Philosophie, als in der Theologie hat er zum Voraus alle Häresieen widerlegt, die erdacht werden können. Seit Cartesius sind alle Philosophen der antiperipatetischen Schulen von dem Ich ausgegangen, mehr oder weniger andere Ideen zu Hülfe rufend. Der fort und fort, Schlag auf Schlag wiederkehrende Fall dieser Schulen hat zur Genüge die Unfruchtbarkeit dieses Ausgangs-

punktes bewiesen. Sehen wir, welche Bewandtniß es damit hat, das Ich als Erkenntnißprincip zu nehmen.

Als Grundlage meiner Demonstration nehme ich ein goldenes Capitel aus der Summa c. Gent. des h. Thomas, welches ich wörtlich hieher setze. Im 3. Buche dieser Summa ist die Ueberschrift des 46. cap. diese: „Quod anima in hac vita non intelligit se ipsam per se ipsam“. Ist dieser Satz bewiesen, so ist, wie wir sehen werden, Alles bewiesen und die peripatetische Philosophie darf dann ruhig einen ihrer wichtigsten Triumphe feiern. Man lese also das Capitel mit Bedacht. Es lautet also: „Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in q. lib. de Trinit. c. 3. quod „„mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semet ipsam““. Ergo et se ipsam per se ipsam novit, quoniam ipsa est incorporea. Ex his enim verbis videtur, quod mens nostra se per se ipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: quod est contra praedicta.*)

Inquirere ergo oportet, quomodo anima nostra per se ipsam intelligat se. Impossibile est autem dici, quod per se ipsam intelligat de se, quid est:

1. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id, quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit in actu; si autem medio modo,

---

*) Präciser kann der Güntheranismus nicht gefaßt werden, als Thomas es in dieser Einwendung gethan hat!

cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per se ipsam anima se ipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est: quod patet esse falsum.

2. Adhuc: Si anima per se ipsam cognoscit de se quid est, — omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est: Quod patet esse falsum.

3. Amplius: Cognitio, quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus, quid est, per ipsam animam: hoc erit naturaliter notum. In his autem, quae naturaliter nota sunt, nullus potest errare. In cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam, quid est, si hoc anima per se ipsam cognosceret: quod patet esse falsum, quum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum vel harmoniam. Non igitur anima per se ipsam cognoscit de se, quid est.

4. Amplius: In quolibet ordine, quod est per se, est prius eo, quod est per aliud, et principium ejus. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus, quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea, sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per se ipsam de se cognoscit, quid est, hoc erit per se notum et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum. Nam quid est anima, non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendum. Non igitur anima de se ipsa cognoscit, quid est, per se ipsam.

Patet autem, quod nec ipse Augustinus hoc voluit. Dicit enim 10. lib. de Trinit., quod „„anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere, non ut cognoscat se, quasi non norit, sed ut dignoscat ab eo, quod alterum novit."" Ex quo dat intelligere, quod anima per se cognoscit se ipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit alios errare, quod animam non distinxerunt ab aliis, quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta. Unde et definitio quae signat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus, quod anima de se cognoscat, quid est, per se ipsam. Nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim 3. de anima (text. comm. 15.), quod intellectus possibilis intelligit se sicut alia; intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur, secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt, quid sunt, per suas substantias; intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristot. in 3. de anima (text. comm. 1. et infra) ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, sc. quod sit immixtus et incorruptibilis, ut ex praemissis (2. lib. c. 62.) patet. Sic igitur secundum intentionem Augustini mens nostra per se ipsam novit se ipsam, in quan-

tum de se cognoscit quod est. Ex hoc enim ipso, quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per se ipsam; -— unde per se ipsam de se cognoscit quod est.

Sic ergo et de substantiis separatis anima cognoscendo se ipsam cognoscit, quia sunt (daß sie sind), non autem quid sunt, — quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc, quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus vel per demonstrationem vel per fidem: neutro modo hanc cognitionem accipere possemus, nisi hoc ipsum, quod est intellectuale, anima nostra ex se ipsa cognosceret. Unde et scientiâ de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia, quae de substantiis separatis cognoscimus. Non autem oportet, quod si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possimus ad sciendum quid est de substantiis separatis per hujusmodi scientias devenire. Nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen per hoc, quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere. Sicut autem de anima scimus quid est per se ipsam, in quantum ejus actus percipimus, — quid autem sit, inquirimus ex actibus et objectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his, quae sunt in anima nostra, sc. potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt (daß sie sind), in quan-

tum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus." —

§. 12.

Commentar zu dem vorhergehenden §.

Da die ganze neue Schule, gegenüber der alten, sich total verirrt und verloren hat in der „Ich-Philosophie", da das „Ich" für alle neueren Systeme im eigentlichsten Sinne das unergründliche Labyrinth geworden, in welches sie sich ohne einen ariadnischen Faden hineingewagt und worin sie nur Spuckgeschichten der gräuelhaftesten Art gefunden haben, Mährchen, die sie uns als hohe Weisheit auftischen wollen: so wird es nothwendig sein, ein weiteres zu der Materie des vorigen §. hinzuzufügen.

Zuvörderst sei nochmals aufmerksam gemacht, nicht blos auf die Wichtigkeit des mitgetheilten Capitels aus dem h. Thomas im Allgemeinen, sondern auf die außerordentliche Genauigkeit und Schärfe desselben, so wie auf den, ich darf sagen, wunderbaren Tiefblick, den der englische Lehrer in diesem Capitel gezeigt bei einer Kürze, die wohl geeignet wäre, das Gegentheil zu argwohnen, wenn man die Weise des großen Meisters nicht kennt. Daß man die Worte des Thomas in diesem Sinne, d. i. so weitgreifend, so tief wie möglich nehmen muß, selbst wo er fast nur Resultate in größter Kürze gibt, beweis't die durchaus wunderbare Uebereinstimmung mit sich selbst, welche in einer langen Reihe von Folianten er-

scheint, selbst dann, wenn die Sachen in verschiedenen Verbindungen unter den verschiedensten Gesichtspunkten vorkommen.

Bezüglich der wörtlichen Commentation des obigen Capitels muß ich auf den Ferrariensis O. P. P. (ad loc. cit.) verweisen. Man wird dort sehen, wie stichhaltig der Text des engl. Meisters ist, selbst wenn er ganze Reihen von Zwischenconclusionen überspringt. Für Anfänger wird das Folgende genügen. —

Thomas gegen die Ich-Philosophen —.
Das *primum cognitum* —.

Der Satz: „nil est in mente, quin prius fuerit in sensu" bleibt unerschütterlich feststehen. Die Leibnitz'sche Correctur desselben durch Statuirung einer Ausnahme „nisi intellectus ipse" ist unstatthaft. Ich supponire aus der Psychologie als bekannt, wie die Universalien, die Ideen oder Begriffe nicht unmittelbar, sondern mittelbar aus den Sinnen genommen werden. Dem Abstracten geht das Concrete voraus in ordine cognitionis nostrae, (das Abstracte ist in dem Concreten), so wie die Idee (wenn man will: das Abstracte) dem Concreten vorausgeht in ordine creationis seu factionis.

Wie den universellen Ideen im Allgemeinen, in letzter Instanz mehr oder weniger mittelbar, concrete Sensationen zu Grunde liegen, aus denen wir jene bilden, so gehen im Besonderen der Erkenntniß der intellectuellen, wie den moralischen Tugenden concrete Acte voraus, aus denen jene erkannt werden. Diese Acte beziehen sich auf Objecte. („Virtus est habitus; habitus autem recipiunt speciem suam ab actibus et objectis et per ea cognos-

cuntur“ s. Th.) Die Objecte aber hangen von den Sinnen ab: sie sind nur concrete.

Eben so verhält es sich mit den geistigen Fähigkeiten der Seele (potentiae animae) Sie werden ebenfalls nur erkannt durch ihre eigenthümlichen Acte. Diese Acte beziehen sich nur auf Objecte. Diese Objecte sind in letzter Instanz nur concrete, weil wirklich existirende.

Nicht anders verhält es sich endlich mit jeglicher Thätigkeit der Seele, namentlich mit dem Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist entweder ein intuitives oder reflexes. Daß unser Selbstbewußtsein ein intuitives sei, hat noch nie ein Mensch behauptet. Es würden all' die Consequenzen und Absurditäten folgen, welche Thomas in oben citirtem Capitel daraus gezogen. Weiter unten ein Näheres hierüber. - Es ist also ein reflexes. Das reflexe Bewußtsein gründet sich auf einen reflexen Act. Der reflexe Act setzt einen directen Act voraus. Damit sind wir an dem Grenz- und Brennpunkte unserer Quästion angelangt. Der directe Act ist es, um den sich die ganze Lösung dreht. Es fragt sich, ob er stattfinden kann ohne ein Sinnenobject. Diese Frage ist dieselbe, welche der h. Thomas mit den Worten gibt: „Utrum intellectus noster possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.“ Er antwortet: „Impossibile est, intellectum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.“ Sa. th. p. 1. q. 84. a. 7. Man lese den Artikel und vergleiche damit folgende andere: p. 1. q. 84. a. 8. und a. 9. und a. 4., dann q. 79. a. 6. nud a. 10. Ich verweise hier auf meine Psychologie über diesen Gegenstand.

Ich habe schon wiederholt darauf aufmerksam gemacht, wie wichtig es ist, für jede Potenz oder Fähigkeit zu allererst das für sie eigenthümliche Object zu fixiren, wenn wir nicht im Finsteren herumtappen wollen. Das eigenthümliche Object für unseren Intellect überhaupt ist, wie Thomas immer hervorhebt, nicht zunächst die Frage: quid? im Allgemeinen (die quiditas überhaupt), sondern die Frage: „quid res materialis" (die quiditas seu substantia rei materialis). Läßt man einmal die ganz unerwiesene Supposition fahren, welche die neue Schule immer verführt nnd total irre geführt hat, daß nämlich das eigenthümliche Object unseres Intellects das quid? überhaupt oder das Wesen aller Dinge sei, so werden sofort alle Schwierigkeiten beseitigt sein. Daß aber das Object des Intellects in dieser allgemeinen Ausdehnung eine unerwiesene Supposition sei, ist zur vollen Genüge durch die gegen die eingebornen Ideen angeführten Gründe bewiesen worden. Hiedurch ist nämlich zum allermindesten bewiesen, daß die Sache nicht durch sich selbst evident ist. Das Object jeder Facultät muß aber durch sich selbst evident sein. Wie keine Wissenschaft ihr Object demonstrirt, sondern als evident supponirt, so verhält es sich ganz auf dieselbe Weise mit dem eigenthümlichen Objecte jeder Facultät. Das Object kann und muß als durch sich selbst evident supponirt werden, weil eben jedes Vermögen vom Objecte abhängt, nicht aber umgekehrt das Object von dem Vermögen. (cf. Psychologie.) Die peripatetische Schule ist hier, indem sie als das eigenthümliche oder directe Object des Intellects die quiditas rei materialis bezeichnet, nicht nur im ungleichen Vortheile gegen die neuere, sondern hat das unerschütterlichste Fundament

aller Erkenntniß und Demonstration für sich. Sie beruft sich auf ein Axiom. Dieses ist: „nulla facultas fallitur circa proprium objectum.“ Ich supponire hier die Bedingungen bei diesem Axiom, sc. dummodo objectum sit debito modo propositum et facultas sit recte disposita. (cf. Psychologie.) Jeder Beweis ist hier unzulässig, weil jeder intendirte Beweis die Sache schon voraussetzt. „Non demonstratur, sed monstratur objectum“ durch Zurückführen nämlich auf Absurditäten, wenn man die Sache bezweifeln wolle. Das eigenthümliche oder, was dasselbe ist, das directe Object unsers Intellects ist entweder das Materielle oder das Immaterielle. Wenn Letzteres, dann müssen eingeborne Ideen angenommen, und also das Object bewiesen werden. Wobei das Possirliche darin liegt, daß ich noch nicht weiß, ob ich für das zu beweisende Object eine Facultät habe oder nicht, also eine Facultät ohne erkanntes Object supponiren muß. Wenn das Erstere, nämlich das Materielle, das Object ist, dann erübrigt nur die Leugnung desselben durch vollendeten Skepticismus — ebenfalls ein Absurdum! Auf beiden Seiten zeigen sich alle Absurda — folglich ist das Object, welches beide Abnormitäten ausschließt, richtig fixirt. Merkwürdig fürwahr, daß man solche Cardinalpunkte außer Augen gelassen! Merkwürdiger aber dürfte sein, daß, nachdem man sie einmal gefaßt, wieder aus dem Auge verlieren konnte. Fragt denn, um des Himmels willen, das Auge: welches ist mein Object, das des Gehörs oder des Geruchs?! Fragt denn der Kopf, ob er oben oder unten sich befinden muß?! Fragt man, ob man das Gute bestrafen und das Böse belohnen soll?! u. s. w. Das Erste, was dem concreten Menschen-Individuum geboten wird, sind die sensiblen Dinge!

Und das Erste, was der unsterblichen, geistigen Seele geboten wird, ist ein materiell-sensibler Leib! Wer sich dagegen auflehnt, kämpft gegen die ganze gewaltige Macht der Natur und der Experienz. (Man vergl. hier das Axiom: die Sinne täuschen nicht — in der Erk.-Theorie.) Das Erste also, wornach die Seele fragt, sind die materiellen Dinge, von denen sie zunächst umgeben ist. Das Erste ist das Eigenthümliche. Die quiditas materialis ist das erste, also eigenthümliche Object des Intellects. (cf. Einleitung zur Metaph. „Object derselben"). Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Intellect dieses sein eigenthümliches Object unmittelbar schaute, sondern so, daß er dieses Object unmittelbar sucht, intendirt. Er findet es aber mittelbar, indirect, nämlich durch die Sinne. Diese gehen direct auf die äußeren Phänomene, in denen das singuläre Ding sich darstellt. Nach geschehener Perception fragt der Intellect: quid est? d. i. fragt nach dem Wesen, das in dem contingent singulären Dinge enthalten ist als Universale.

Gesetzt nun, die andere eben ausgeschlossene Alternative: „das Selbstbewußtsein ist factisch kein intuitives" sei wahr, was würde daraus folgen? Das Selbst schaute sich entweder intuitiv in sich selbst oder in einem Anderen und zwar als in einem medium. In letzterem Falle wäre dieses medium das Erst-Erkannte, nicht das Selbst. Wenn aber das Selbst sich intuitiv schaute in sich selbst, so wäre diese Intuition entweder eine vollkommene oder unvollkommene. Wäre sie vollkommen, so wäre jede Reflexion ein Defect, — eine Unvollkommenheit; wäre sie unvollkommen, so wäre die Reflexion das Vollkommnere. Beides führt zu Absurditäten. Jedenfalls muß doch die intuitive Erkenntniß als die vollkommenste ge-

nommen werden. Wäre nun unsere Intuition des Selbst eine vollkommene, so wären wir nicht einmal in der Potenz zur Reflexion. Wäre sie unvollkommen, so könnte sie nur durch weitere Actualisirung, folglich durch Reflexion, vollkommen werden. Dann wäre der weitere Act zur Reflexion das Erst-Erkannte,*) wir fielen also wieder der Reflexion anheim, — oder es folgte der Widerspruch, daß das Unvollkommene vollkommener sei, als das Vollkommenere. Sehen wir die Sache aber noch genauer an!

Ich sagte oben: das Selbst schaute sich entweder intuitiv in sich selbst oder in einem Andern und zwar als in einem medium. Um jedem Irrthume vorzubeugen, der durch den Ausdruck „intuitiv schauen" entstehen und die Verwechselung der göttlichen Intuition mit der creatürlichen herbeiführen kann (wie ja die neuesten Schulen eben das creatürliche Ich mit dem göttlichen oder absoluten verwechselt, identificirt haben), bedarf es einer weitern Analyse, die der h. Thomas mit solcher Schärfe gibt, daß damit hoffentlich den „Ich-Philosophen" der letzte Ausweg abgeschnitten sein wird.

Wenn ich sagte: die Intuition sei entweder direct auf das Selbst oder auf ein Medium gerichtet, so soll damit nicht gesagt sein, daß die directe Intuition in der Creatur eine durchaus unmittelbare sein könne.

---

*) Denn das Vollkommene ist immer eher, als das Unvollkommene, sc. in intentione, wenn auch nur in confuso. Also entweder sistire ich bei der unvollkommenen Erkenntniß, — oder ich gehe zu einer vollkommneren über durch ein Medium. Dann aber ist wieder dieses Medium das Erst-Erkannte.

Die durchaus unmittelbare Intuition des Selbst ist nur bei Gott, dem absoluten Wesen möglich, weil, wie Thomas sagt: „suum esse est suum intelligere“. In Gott ist nichts Accidentales, keine wirkliche Verschiedenheit, sondern nur simplicissima unitas, versteht sich, der Natur. Das Erkennen und das Erkannte ist Eins und dasselbe. Sein Erkennen ist sein Sein selbst. Sein Sein ist die reinste Thätigkeit, actus purissimus. In dieser reinsten Thätigkeit ist sein Erkennen Subject und Object zugleich als ununterschiedene Einheit seines Wesens. Eben so ist sein Erkennen sein Wollen — ganz auf dieselbe Weise beides Eins: actus purissimus! Der Beweis für Alles das liegt darin, daß bei jeder gegentheiligen Annahme eine Unvollkommenheit, Potenzialität und Multiplicität folgen würde.

Ganz anders verhält sich die Sache in der Creatur. Wiewohl nun die Selbstkenntniß wieder in anderer Weise bei dem reinen Geiste, in anderer Weise bei dem Menschen geschieht, so ist doch im strengsten Sinne des Wortes keine Intuition des creatürlichen Selbst durchaus unmittelbar, weil keine Creatur ein actus purus ist. Zwar ist bei dem reinen Geiste, dem Engel, das erste Object seines Erkennens seine Wesenheit, und in demselben Acte — unico actu — erkennt er, daß er erkennt; aber, obschon keine Reflexion da ist, so ist doch die Erkenntniß seines Erkennens nur concomitanter. Weil nämlich das Wesen des geschaffenen Geistes nicht dasselbe ist, was sein Erkennen, („non enim est suum intelligere“), so muß das Erkennen seines Erkennens in so fern secundär genannt werden, als die essentia angeli sein erstes Erkenntnißobject ist; es darf aber in so fern nicht secundär genannt werden, als der reine Geist in ein und

demselben Acte (unico actu) sein Wesen und das Erkennen seines Erkennens faßt. Das Erkennen seines Selbst ist also bei dem reinen Geiste mittelbar mit Rücksicht auf die Intuition, worin Gott sich erkennt; es ist aber unmittelbar mit Rücksicht auf die Weise, wie der menschliche Geist sich erkennt. — Man lasse es sich nicht überflüssig erscheinen, über diese verschiedene Erkenntnißweise Gottes, der Engel und des Menschen rücksichtlich der Selbsterkenntniß folgenden Artikel des h. Thomas zu lesen: Sa. theol. p. 1. q. 87. a. 3.: „Utrum intellectus cognoscat proprium actum?"

„Ad tertium sic proceditur: videtur, quod intellectus non cognoscat proprium actum. Illud enim proprie cognoscitur, quod est objectum cognoscitivae virtutis; sed actus differt ab objecto: ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Praeterea: Quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur: si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum; et iterum illum actum alio actu: erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Praeterea: Sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus; sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in libro 2. de anima (text. 112 et seq.): ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit 10. de Trinitate (cap. 10. et 11. a. med.): Intelligo me intelligere.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (art. 1. et 2. hujus quaest.) unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu. Ultima

autem perfectio intellectus est ejus operatio: non enim est sicut actio tendens in alterum, quae sit perfectio operati, sicut aedificatio aedificati; sed manet in operante, ut perfectio, et actus ejus, ut dicitur in 9. Metaph. (text. 16.): hoc igitur est primum, quod de intellectu intelligitur, ipsum ejus intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimode se habent. Est enim aliquis intellectus scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam: quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est (quaest. 54. art. 1. et 2.); sed tamen primum objectum sui intelligere est ejus essentia: unde, et si aliud sit in Angelo secundum rationem, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul, et uno actu utrumque intelligit; quia hoc, quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suae essentiae; simul autem, et uno actu intelligitur res cum sua perfectione; est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei: et ideo id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere: et ideo Philosophus dicit (lib. 2. de anima text. 33.) quod objecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum intel-

lectus est commune quoddam, scilicet ens, et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi: unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo: quia nec primum objectum intellectus nostro secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum; *sed ens, et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est* (quaest. 84. art. 7.), *ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.*

Ad secundum dicendum, quod ipsum intelligere humanum non est actus, et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis, et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione: unde alius est actus, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus, quo intelligit se intelligere lapidem, et sic deinde; nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia, ut supra dictum est (quaest. praec. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi a sensibili a sensibili exteriori; non est autem possibile quod aliquid materiale immutet seipsum; sed unum immutatur ab alio: et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem; sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi: et ideo non est simile."

Hierzu füge ich noch aus dem Commentar des Capponi a Porreta O. P. P. folgendes den Text erläuternde Corrolarium:

„Ergo, si actus intellectus, id est intelligere, esset objectum primum, tunc intelligeret primo actum suum. Hac ratione Deus non intelligit secundario suum intelligere: quia, quum sit identice sua essentia, est pri-

mum ejus objectum secundum rem, quoniam sua essentia est primum ejus objectum. Simili ratione Angelus non intelligit secundario suum intelligere (secundario, inquam, id est altero actu a primo): quia intelligere est quodammodo ejus primum objectum, quod est ejus essentia: licet enim intelligere non sit idem re cum Angeli essentia (ut in Deo) quaest. 54. art. 1. 2.; est tamen idem concomitanter; quia est inseparabilis perfectio suae essentiae ab intelligere suam essentiam, quaest. 55. art. 1. cum quaest. 56. art. 1.: quum ergo simul, et uno actu intelligatur ab Angelo res cum sua perfectione, sequitur quod Angelus intelligit actum suum primo: Deus ergo actum suum intelligit primo, quia est et suum primum objectum et primo actu intelligitur; Angelus autem actum suum intelligit primo, non quia sit suum primum objectum, sed quia primo actu intelligitur; homo vero actum suum intelligit secundario, quia et non est suum primum objectum, et primo actu non intelligitur."

§. 13.

Das primum cognitum näher beleuchtet.

Um die wichtige Frage über das primum cognitum noch näher zu beleuchten und das darüber vorher Gesagte zu completiren, namentlich um sie speciell unter dem Gesichtspunkte des Vollkommenen zum Unvollkommenen zu fassen, wird folgender Artikel des englischen Lehrers be-

sonders zweckdienlich sein. Es ist das der 8. Art. der 85. Quästion des ersten Theils der Sum. theol. Die Ueberschrift des Artikels fragt: „Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quam divisibile." Das arg. in contrar. gegen die Einwendungen nimmt Thomas aus Aristoteles in folgender Weise: „dicitur in 3. de anima (text. 25.), quod indivisibile monstratur, sicut privatio; sed privatio per pos'erius cognoscitur: ergo et indivisibile." Dann lehrt Thomas also: „Respondeo dicendum, quod *objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis*, quam a phantasmatibus abstrahit, ut ex praemissis patet (q. 84. a. 6. et 7.) Et quia id, quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est *proprium* ejus objectum, considerari potest, quo ordine intelligatur a nobis, *ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem.*

Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in 3. de anima (text. 23. et deinceps): uno modo, sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; — *et hujusmodi indivisibile prius est intellectum a nobis, quam ejus divisio quae est in partes*, quia cognitio confusa est prior, quam distincta, ut dictum est (a. 3. huj. q. ad 3.) Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile, — et *hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum, quam divisio ejus in partes rationis*, ut supra dictum est (loc. cit.); *) et iterum priusquam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando: et hujus ratio est, quia hujus-

*) Der hier citirte Artikel folgt gleich im folgenden §.

modi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit, sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile, quod est omnino indivisibile, ut punctum et unitas, quae nec actu nec potentia dividuntur; *et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur* per privationem divisibilis. Unde punctum privative definitur: punctum est, cujus pars non est; et similiter ratio *unius* est, quod sit indivisibile, ut dicitur in 10. Metaph. (text. 2.): et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam ad rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur, quod indivisibile hujusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos prius participatur a rebus." — Hören wir jetzt die Objectionen, welche Thomas bei diesem Artikel beantwortet.

Obj. 1. „Videtur, quod intellectus per prius intelligat indivisibile, quam divisibile. Dicit enim Philosophus in 1. Phys. (text. 1.), quod intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione; — sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium: ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia, quam divisibilia." —

Antwort: „Ad 1. ergo dicendum, quod *in accipiendo scientiam* non semper principia et elementa sunt priora, quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum, et caussarum intelligibilium. Sed *in complemento scientiae* semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum, quia, ut ibidem dicit Philosophus (l. c. in arg.), tunc opinamur nos scire, cum principiata

possumus in caussas resolvere.“ Man beachte diese, wenn auch kurze, so doch durchaus vollständige Antwort. Die Unterscheidung zwischen principia cognoscendi und principia essendi liegt klar vor, und damit ist Alles gesagt. Doch will ich noch die Worte des Commentators de Medici hinzufügen, damit man lernt, wie die einfachen Worte des Thomas in ihrer ganzen principiellen Ausdehnung genommen werden müssen: „Intellectus noster potest considerari *in duplici statu,* respectu scientiae: primo, quando est in principio acquisitionis scientiae; secundo, quando est in complemento scientiae. Si consideretur in complemento scientiae, quando sc. jam perfecte scientiam acquisivit, verum est, quod scientia est ex elementis et principiis, quia tunc opinamur perfecte scire, cum in principia et in caussas possumus resolvere. Si vero intellectus consideretur in principio acquisitionis scientiae, non est universaliter verum, quod intelligat per principia et elementa, quia multoties ex effectibus sensibilibus in cognitionem caussarum et principiorum devenimus. Et cum intellectus prius sit in principio, quam in complemento scientiae, evidenter patet, quod prius divisibilia, quam indivisibilia cognoscit.“ Hierbei erinnere man sich, was früher über die Distinction zwischen der cognitio in confuso und der cognitio distincta gesagt worden. Die erste Erkenntniß, die cognitio in principio acquisitionis scientiae ist die cognitio in confuso; dagegen ist die letzte, intellectus in complemento scientiae, die cognitio distincta — und man sieht hier den allgemeinen Satz suo modo wiederkehren: „primum in intentione est ultimum in executione.“

Obj. 2. „Id, quod ponitur in definitione alicujus

per prius cognoscitur a nobis, *quia definitio est ex prioribus et notioribus*, ut dicitur in 6. Topic. (c. 1.); sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineae; linea enim, ut Euclides dicit (l. 1. elem.) est longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta, — et unitas ponitur in definitione numeri, quia numerus est multitudo mensurata per unum, ut dicitur in 10. Metaph. (text. 21.): ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile, quam divisibile."

Die treffliche Antwort hierauf ist: „punctum non ponitur in definitione lineae communiter sumtae. Manifestum est enim, quod in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum, nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam, et ideo posuit punctum in definitione lineae, sicut terminum in definitione terminati. Unitas vero est mensura numeri: et ideo ponitur in definitione numeri mensurati, non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis e converso."

Obj. 3. „Simile simili cognoscitur; sed indivisibile est magis simile intellectui, quam divisibile, quia intellectus est simplex ut dicitur in 3. de anima (text. 4. et 12.): ergo intellectus noster primo cognoscit indivisibile."

Die tiefgehende Antwort ist: „Similitudo, per quam intelligimus, est *species* cogniti in cognoscente: et ideo non secundum similitudinem *naturae* ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed *per convenientiam ad objectum,* alioquin magis visus cognosceret auditum, quam colorem" (weil nämlich das Gehör der Natur nach dem Gesichte näher steht, als die Farbe; die similitudo secundum naturam ist ganz etwas Anderes,

als die similitudo secundum convenientiam ad objectum; — merke das!) —

Die aus diesem Artikel zu ziehenden Schlußfolgerungen wären demnach:

1) **Das** ***indivisibile in actu*** **und das** ***divisibile in potentia*** **wird eher von uns erkannt, als die Theilung.** Denn ein derartiges indivisibile, das continuum nämlich, ist in der Wirklichkeit ungetheilt, und bloß getheilt der Potenz nach. Nun ist aber die cognitio in confuso eher, als die cognitio distincta. Die cognitio in confuso ist aber eben diejenige, wodurch ich das divisibile in potentia i. e. partes in quadam confusione erkenne, und dieses Erkennen ist eben das Erkennen des indivisibile actu.

2) Das indivisibile secundum speciem, die Definition, z. B. des Menschen, wird eher erkannt, als die Theile der Definition, des genus und der differentia, — und auch eher, als die (componendo et dividendo) zu vollziehende Anwendung der Definition auf ein definitum. Der Grund ist dieser, weil der Intellect seiner eigensten Natur nach, also als sein eigenthümliches Object das Wesen des Dings (= species rei = quidditas rei) erfaßt, versteht sich in seinem Bereiche. Das eigenthümliche Object jedes Vermögens ist aber das Erste, was von dem Vermögen erfaßt wird.

3) Das indivisibile et actu et potentia, (als Einheit, Punkt) wird aber nicht eher von uns erkannt, sondern später, als das divisibile. Denn das indivisibile dieser Art wird von uns nur erkannt in negativer, als indirecter Weise, per privationem divisionis. Der Grund liegt darin, daß das derartig Untheilbare nicht homogen ist mit unserem eigenthümlichen Objecte. Dieses eigen-

thümliche Object ist nämlich die quidditas *rei materialis;* und gegen diese materielle Natur bildet jenes (et actu et potentia) Untheilbare eine gewisse Opposition, die nur von unserem eigenthümlichen Objecte aus erkannt wird.

Wie es sich nach dem Gesagten mit der Erkenntniß des divisibile und indivisibile verhält, eben so verhält es sich mit unserer Erkenntniß des **Vollkommenen und Unvollkommenen**; wir brauchen nur das Eine für das Andere zu setzen. Weil jedoch die Lehre von dem primum cognitum gar zu wichtig ist, und weil es sich in der gegenwärtigen Zeit noch um den Principienstreit in der Philosophie handelt, so zwar, daß Alles scheinbare Einverständniß doch nichts anderes, als eine ganz verwerfliche, weil falsche Bescheidenheit und ein darauf gebauter Scheinfriede ist: so setze ich hierher den ganzen oben citirten berühmten Artikel des h. Thomas, worin von der Priorität der Erkenntniß des Universalen vor dem Singulären die Rede ist.

§. 14.

Fortsetzung über das primum cognitum.

Der vorher citirte Artikel (Sa. p. 1. q. 85. a. 3.) fragt nämlich: „utrum magis universalia sunt priora in nostra cognitione intellectuali"? Das argumentum „sed contra" (gegen die verneinenden Einwendungen) ist genommen aus Aristoteles 1. Phys. (text. 4.): „„ex universalibus in singularia opportet devenire"". Dann

fährt Thomas also fort: „Respondeo dicendum, quod in cognitione nostri intellectus *duo* oportet considerare: primo quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo *a sensitiva primordium sumit.* Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, *necesse est, quod cognitio singularium quoad nos prior sit, quam universalium cognitio.* — Secundo oportet considerare, quod intellectus noster de potentia in actum procedit: omne autem, quod de potentia in actum procedit, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistinctae, sub quadam confusione; quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus in 1. Phys. (text. 3.), quod „„sunt primo nobis manifesta et certa confusa magis; posterius autem cognoscimus distinguendo principia et elementa.““ Manifestum est autem, quod cognoscere aliquid, in quo plura continentur, sine hoc, quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum, quae continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam; sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc, quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id, quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal, in quan-

tum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal, in quantum est animal rationale vel irrationale, quod est, cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quam cognoscere hominem." Die nun folgende andere Hälfte des corpus artic. betrifft die sensitive Erkenntniß, bei welcher dasselbe Verhältniß wiederkehrt, so wie die generelle Ausdehnung dieses Zusatzes rücksichtlich aller Universalien. Die Worte von Thomas sind: „*Et eadem ratio est, si comparemus quodcunque magis universale ad minus universale.* Et quia sensus exit de potentia in actum, sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum dijudicamus magis commune, quam minus commune, et secundum locum, et secundum tempus; secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur a remotis, prius deprehenditur esse corpus, quam deprehendatur esse animal, et prius deprehenditur esse animal, quam deprehendatur esse homo, et prius homo, quam Socrates vel Plato; — secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine: et ideo pueri (das Beispiel muß nämlich von einem potentialen Zustande genommen werden) a principio appellant omnes viros patres, poterius autem determinant unumquemque, ut dicitur in 1. Physic. (text. 5.) Et hujus ratio manifesta est, quia, qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia, ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentia, ut sciat differentiam. — Et sic patet, quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum." Thomas faßt nun das Gesagte in folgendem Schlußsatze

zusammen: „Est ergo dicendum, quod cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quam (= ita) cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum, quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis.“

Da die Lehre über das primum cognitum gar zu wichtig ist, so daß sie wohl verdiente, in einem besondern Folianten behandelt zu werden, so wird es gut sein, auch die Objectionen gegen den allegirten Artikel mit aufzunehmen; und da der Text des englischen Lehrers so meisterhaft ist, daß ich ihn abermals und abermals zu lesen nicht ermüden kann, so werde ich hoffentlich Entschuldigung finden rücksichtlich der Länge des lateinischen Citats.

Obj. 1. „Videtur, quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali: quia ea, quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universaliora sunt priora secundum naturam, quia prius est, a quo non convertitur subsistendi (essendi) consequentia*) magis universali: ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.“

Antwort: „Ad primum ergo dicendum, quod universale *dupliciter* potest considerari: uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universali-

---

*) d. h. a magis universali ad minus universale non valet consequentia, denn ich kann nicht sagen: animal est, ergo homo est.

tatis (ut sc. unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectus, oportet, quod secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in 1. de anima (text. 8.) dicitur, quod animal universale aut nihil est, aut posterius est. Sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius, quam particularia, qnae secundum eum non sunt, nisi per participationem universalium subsistentium, quae dicuntur ideae. Alio modo potest considerari (universale sc.), quantum ad ipsam naturam, sc. animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est, quod *duplex* est ordo naturae: *unus* secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea, quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis, nam prius generatur animal, quam homo, ut dicitur in l. de generat. animalium (c. 3.) *Alius* est ordo perfectionis sive intentionis naturae, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam, quam potentia, et perfectum prius, quam imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam, quam commune, ut homo, quam animal; naturae enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem." *)

---

*) Die hier von Thomas gegebene Antwort wird von dem berühmten, durch seine Klarheit und Präcision besonders ausgezeichneten Commentator Hieron. de Medici folgender Maßen, mit strenger Rücksicht auf die Prämissen der Objection, zusammengefaßt: Universale potest dupliciter con-

Obj. 2. „Composita sunt priora quoad nos, quam simplicia; sed universaliora sunt simpliciora: ergo sunt posterius nota, quoad nos."

Antwort: „Ad secundum dicendum, quod universale magis commune comparatur ad minus commune, ut totum et pars; ut *totum* quidem secundum quod in

---

siderari: uno modo pro natura, ut substat intentioni; alio modo pro natura secundum se, puta pro animalitate. Si sumatur primo modo, negatur minor: universale enim sic sumtum, cum proveniat ex abstractione intellectus, aut nihil est, aut posterius est, (ut dicitur 1. de anima), nisi secundum Platonem, qui posuit universalia subsistere. Nec probatio minoris in hoc sensu aliquid valet, ut de se est manifestum. Si autem sumatur universale pro ipsa natura communi, quae reperitur in singularibus, est considerandum, quod duplex est ordo naturae, sc. ordo generationis sive temporis, et ordo perfectionis. Ordine generationis prius est magis universale, quam minus; prius enim generatur animal, quam homo, ut dicitur in 2. de generat. animal. c. 3. — Ordine autem perfectionis, prius est minus commune; prius est enim homo, secundum perfectionem, quam animal. Unde natura non intendit (versteht sich finaliter, weil perfecte) generare animal, sed hominem. Si igitur sit sermo de ordine naturae via generationis sive temporis, vera est ipsa minor, quod universalia sunt sic priora; sed est falsa major, sc. quod ea, quae sunt priora secundum tempus et secundum generationem, sint posteriora quoad nos: hujusmodi enim sunt etiam prius nobis nota; — si vero sit sermo de ordine perfectionis, negatur minor, sc. quod universalia sint priora secundum naturam, ordine perfectionis: sic enim sunt posteriora, ut dictum est, et probatio nihil valet, quia loquitur de his, quae sunt priora ordine generationis.

magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus; — ut *pars* autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia, ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostra cognitione, quam homo; sed homo est prius in nostra cognitione, quam quod animal sit pars rationis ejus." *)

Obj. 3. „Philosophus dicit in 1. Phys. (text. 5.), quod definitum prius cadit in cognitione nostra, quam partes definitionis; sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, sicut animal est pars definitionis hominis: ergo universalia sunt posterius nota quoad nos."

Antwort: „Ad tertium dicendum, quod pars aliqua *dupliciter* potest cognosci: uno modo absolute, secundum quod in se est; et sic nihil prohibet, prius cognoscere partes, quam totum, ut lapides, quam domum. Alio modo, secundum quod sunt partes hujus totius, — et sic necesse est, quod prius cognoscamus totum, quam partes; prius enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quam distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est, quod definientia absolute considerata sunt prius nota, quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quod

---

*) Bei den letzten Worten denke man an das im vorhergehend mitgetheilten Artikel Gesagte, nämlich, daß das indivisibile secundum speciem eher erkannt werde, als dessen partes rationis. Das Weitere wird durch die folgende Objection klar.

sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota; prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam sciamus distinguere omnia, quae sunt de hominis ratione."

Obj. 4. „Per effectus devenimus in caussas et principia; sed universalia sunt quaedam principia: ergo universalia sunt posterius nota quoad nos."

Antwort: „Ad quartum dicendum, quod universale, secundum quod accipitur cum intentione universalitatis (siehe die Antw. zur 1. Obj.), est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; *non autem est necesse, quod omne, quod est principium cognoscendi, sit principium essendi,* ut Plato existimavit, cum quandoque cognoscamus caussam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet in 7. Metaphys. (text. 45.) Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam *singulare* est propter materiam, — ratio autem speciei sumitur ex forma; sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, qua natura generis sumitur ab eo, quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo, quod est formale: sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est, quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. Non autem oportet, quod cujus-

libet caussae vel principii cognitio sit posterior quoad nos, cum quandoque cognoscamus per caussas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem e converso.“ Fassen wir die letzte Antwort in ihrer ganzen Wichtigkeit.*) Wird das universale als intentio universalitatis gefaßt, dann ist es das principium cognoscendi (nicht essendi) und folglich prius notum quod nos, wie sich von selbst versteht. Wird aber das Universale als die natura existens in singularibus genommen, dann ist es in sofern die caussa seu principium essendi, als das genus die caussa materialis der species, und die species die caussa formalis der Individuen ist. Aber wenn auch das universale das principium essendi ist, so folgt noch nicht, daß es später von uns erkannt werde, eben weil wir zuweilen die Ursache durch die Wirkung, zuweilen aber umgekehrt die Wirkung durch die Ursache erkennen.

§. 15.

Schlußfolgerungen aus dem Vorhergehenden rücksichtlich unseres Erkenntnißprogresses.

Die vorhin behandelten Fragen, ob unser Intellect zuerst das Untheilbare und dann das Theilbare

---

*) Man beachte überhaupt, daß Thomas sehr oft in den Antworten auf die Objectionen die allerwichtigsten Fundamentallehren exponirt, so, daß die Antworten auf die gemachten Einwendungen wichtiger werden, als das corpus articuli.—

erkenne, sowie, ob dieser unser Intellect zuerst das Allgemeine und darnach das Besondere erfasse, diese Fragen haben in ihrer Beantwortung zugleich die Lösung der Frage gegeben: ob wir zuerst das Vollkommene erkennen müssen, ehe wir das Unvollkommene erkennen können — eine Frage, die, der Sache nach, vollends so zu sagen zusammenfällt mit der vorher dargestellten Sache. Aber wegen der zu verwerfenden Lehre von den angeblich eingeborenen Ideen verdient diese thomistische Lehre in der zuletzt gestellten Fassung besonders hervorgehoben zu werden um ihres durchgreifenden Zusammenhangs willen mit den obersten metaphysischen Begriffen. Der Satz: ehe ich das Unvollkommene erkenne, muß ich erst das Vollkommene erkennen, dessen Negation jenes ist, — hat sein Wahres und sein Falsches. Auf der richtigen Scheidung des Wahren vom Falschen in diesem Satze beruht die Richtigkeit der ganzen Erkenntnißtheorie. Die Verfänglichkeit des Satzes wird leichter erkannt, wenn wir ihn in folgender Fassung geben: man muß zuerst das Ideal kennen, ehe man das darnach Idealisirte, d. i. das dem Ideal mehr oder weniger nahe oder endlich ihm völlig entsprechende Realisirte beurtheilen, erkennen kann. Wir können hier von der Mißlichkeit der gang und gäbe gewordenen Ausdrucksweise in den Terminen: „ideal" und „realisiren" absehen. Nur sei kurz auf die Lehre von der Form (s. Physik) hingewiesen, wo gezeigt wird, daß das „Realisiren" der Idee ein ganz verfänglicher und höchst ungenauer Ausdruck ist. Man findet dort nämlich die Wahrheit erklärt, welche Thomas constant lehrt: „forma proprie non fit; forma non est id, quod fit, sed id, *quo* aliquid fit", so wie gleicher Maßen von der Idee als forma idealis von Thomas ge-

lehrt wird: „idea non est id, *quod* fit, sed id, *quo* aliquid fit; idea non est id, *quod* cognoscitur, sed id, *quo* cognoscitur.“ Die weitere Distinction, in wie fern die Idee nicht blos als „id, quo intelligitur“, sondern auch als „id, quod intelligitur“ siehe in der Physik und Logik. Es sollte hier blos einer verschiedenen Terminologie erwähnt sein, in welcher Ein und dieselbe Sache, wie man gleich sehen wird, wiederkehrt.

Supponiren wir hier aus der bald folgenden Ontologie die schon oft gebrauchten Begriffe von Potenz und Act. „Actus est simplex rei perfectio“. „In tantum aliquid est, in quantum perfectum est“ — und: „in tantum aliquid est, in quantum actu est“. — Diese beiden Sätze besagen nach der gegebenen Definition Ein und dasselbe. Dasselbe sagen auch die Worte: „in tantum aliquid est, in quantum formatum est“. In so weit Etwas formirt oder actualisirt ist, in so weit ist es, und in so weit ist es eben vollendet oder vollkommen. Das Potenziale im Gegentheil ist das Nichtformirte, nicht Actualisirte, das Formlose, und, in wie weit formlos, in so weit nicht vollendet oder unvollkommen. Das absolut Formlose oder Potenziale ist also auch das Nichtseiende. *)

Wird das hier Gesagte auf die Erkenntnißpotenz angewendet, so muß mit Thomas gelehrt werden: „Nihil cognoscitur, nisi in quantum actu est“; „nihil cognos-

---

*) Wie dieses Nichtseiende in doppelter Hinsicht, nämlich als „οὐκ ὄν“ und als „μὴ ὄν“, oder als das „Nichts“ und als die „pure Potenz der materia prima“ gefaßt werden muß: davon anderswo.

citur, in quantum est in potentia, sed in quantum est in actu — in quantum habet de forma" (Sa. theol. p. 1. q. 12. a. 1.; q. 14. a. 3.; q. 84. a. 2.; q. 87. a. 1. 2. 3.) Das Formlose, Potenziale wird, in sofern man immerhin von einer Erkenntniß desselben sprechen will und kann, indirect erkannt, nämlich als Defect, Privation oder Negation der Form, welche Form direct erkannt wird.

Jedes actuelle oder formirte Sein ist also eben dadurch, daß es actuell oder formirt ist, intelligibel, erkennbar. Nun kann aber ein Ding theilweise im Act (actuell) und theilweise in der Potenz (inform) sein, und hinwieder kann Ein und dasselbe Ding mit Rücksicht auf ein höher formirtes Ding in der Potenz, mit Rücksicht aber auf ein niedriger stehendes oder weniger formirtes im Act sein, so daß der Begriff von Vollkommenheit oder Actualität ein relativer wird. Bezeichnet man nun mit Vollkommenheit (Idee) die relative Vollendung, so ist der Satz allgemein festzustellen: man muß erst das Vollkommene erkennen, bevor man das Unvollkommene, als Privation des Vollkommenen erkennen kann. Bezeichnet man aber mit Vollkommenheit die absolute Vollendung (die reinste Actualität oder Formation = actus purissimus = Deus), so ist es durchaus nicht nothwendig, erst das Vollkommenste zu erkennen, da wir im Gegentheil aus dem Unvollkommenen erst das Vollkommene erkennen lernen. Nur beachte man aber, daß wir hier von der cognitio distincta, nicht aber von der cognitio in confuso gesprochen haben. Der cognitio distincta des relativ Vollkommenen geht allerdings die cognitio confusa des höchst oder absolut Vollkommenen vorauf. Ehe ich diese oder jene particuläre, bestimmte Wahrheit erkenne, muß ich im Allgemeinen (in confuso)

erkennen: „veritatem esse“; ehe ich dieses oder jenes particuläre, bestimmte Gut erkenne, muß ich im Allgemeinen (in confuso) erkennen: „bonum seu beatitudinem esse“. Aber diese in confuso, als Regel und Maßstab des Urtheils voraufgehende Erkenntniß: „veritatem esse“ und „beatitudinem esse“ ist durchaus verschieden von der Erkenntniß: „primam et summam veritatem esse“, so wie „beatitudinem esse summum bonum — Deum“. Von der ersten confusen oder allgemeinen Erkenntniß muß allerdings gesagt werden: „est per se nota“ — „est cum facultate innata“ – et consequenter „semper praesupponitur“. Von der anderen, distincten Erkenntniß muß dagegen gesagt werden: „primam veritatem esse (seu Deum esse) non est per se notum, sed demonstratur“, so wie: „summum bonum esse seu summam beatitudinem esse (Deum esse summum bonum), non est per se notum, sed demonstratur“ (Thom. passim.) — Bei uns also, die wir sowohl rücksichtlich der Erkenntniß, als des Wollens, im Stande der Unvollkommenheit uns befinden (in statu imperfectionis = in ordine generationis et scientiae et voluntatis perficiendae), ist also die Reihenfolge der Erkenntniß, so wie des Wollens oder Strebens, die: zuerst die allgemeine Erkenntniß, die cognitio in confuso: ens — verum — bonum; in dieser confusen Erkenntniß (die man aber, wie in der Logik gesagt, ja nicht mit einer obscuren oder unklaren verwechsele) ist der Intention nach das Streben nach der distincten Erkenntniß (summum ens, summum verum, summum bonum) im Keime enthalten. Dann geht die Bewegung über zur distincten Erkenntniß des relativ Unvollkommenen. Von der distincten Erkenntniß des relativ Unvollkommenen geht die Erkenntniß abwärts

und aufwärts, — zur distincten Erkenntniß des Unvollkommenen abwärts und zur distincten Erkenntniß des absolut Vollkommenen (Gottes) aufwärts. („Ex visibilibus cognoscuntur invisibilia“ Paul.) Wie dieses Aufsteigen von dem relativ Vollkommenen zu dem absolut Vollkommenen vor sich geht *), werden wir später bei der Lehre von Gott sehen. Nur beachte man, daß nicht auf einmal die distincte Erkenntniß in letzter Instanz erlangt wird, sondern daß hier wieder graduell vorgeschritten wird, also wieder von einer confusen und distincten Erkenntniß suo modo die Rede sein muß. Unterscheiden wir deßhalb rücksichtlich der cognitio distincta wiederum: dieselbe kann nämlich wieder eine vollkommnere oder unvollkommnere, (um nicht dieselben Terminen zu gebrauchen), oder eine complete und incomplete sein. Man verwechsele diese Unterscheidung nicht mit der adäquaten und inadäquaten Erkenntniß. Die adäquate Erkenntniß, als die comprehensio in sensu stricto, ist nicht unsere Sache, sondern eignet blos Gott. Alle unsere Erkenntniß, auch der creatürlichen Dinge bleibt stets eine inadäquate, — wir können die Dinge nie so erkennen, (comprehendere) wie Gott, sonst würden wir die Dinge selbst her-

---

*) Nämlich:

1) viâ caussalitatis — qua cognoscitur: an est = principium („sempiterna virtus“ Paul.)

2) viâ negationis — qua cognoscitur essentia (invisibile, immobile, infinitum.)

3) viâ excellentiae — qua cognoscitur finis ultimus (= „divinitas“ Paul.)

cf. Thom. Com. Ep. ad Rom. —

vorbringen können und würden sein wie Gott. — Die distincte Erkenntniß der Dinge kann aber eben dadurch eine immer vollkommnere werden, daß die Erkenntniß des zwar später, aber als höher stehend Erkannten mit ihrem Lichte wieder die niedriger stehenden Dinge heller beleuchtet und so die mit neuem Lichte wieder beleuchteten Dinge, obwohl sie vorher schon distinct erkannt waren, doch in erhöhterem Maaße der Fassung erkannt werden. „Contraria contrariis melius cognoscuntur“ und „caussae sunt sibi invicem caussae“ (Thomas). So z. B. aus dem actuellen Sein der Creatur erkenne ich den Creator als actus purus. Diese Erkenntniß wirft ihre Strahlen wieder rückwärts auf die Erkenntniß der Creatur und ich werde nun erst recht inne, wie diese Creatur vielmehr ein Nichtsein, als ein Sein ist!

Man wird aus dem Gesagten schon ersehen haben, wie die Bewegung unserer Erkenntniß — und ebenso die Bewegung unseres Willens cf. Moral §. 15. — eine Cirkelbewegung durchmacht. Die unerfüllte, deßhalb unbefriedigte, sehnsüchtige, potentiale Erkenntnißkraft strebt vermöge ihrer eigensten Natur nach der Wahrheit, — nicht nach dieser oder jener particulären Wahrheit blos, sondern nach der Wahrheit, d. i. nach aller Wahrheit, nach der Fülle der Wahrheit, nach jenem Objecte, welches die Wahrheit selbst ist. „Primum in intentione est ultimum in executione“! „Finis movet“! Die Bewegung geht in ordine intentionis zwar von der höchsten Wahrheit aus, aber sie fängt in ordine executionis von der allgemeinsten Erkenntniß — in confuso — an. In dieser liegt wie im unentfalteten Keime die ganze folgende Entwickelung der distincter, formirter werdenden Erkenntniß, bis zuletzt in ordine executionis das erlangt

ist, was den geheimen Impuls gab zur Bewegung und was von Anfang an, wenn auch nur in confuso, intendirt wurde als das letzte Ziel des Strebens, so daß endlich Anfang und Ziel, principium et finis, wieder zusammenfallen und so der Kreislauf sich schließt, nicht als circulus vitiuosus, sondern als circulus verus, in welchem deßhalb das principium ein anderes ist, als der finis, weil das principium nicht sub eadem ratione wiederkehrt, so zwar, daß die Bewegungslinie nicht eine pantheistische Linie bilde, deren Wesenheit oder Natur stets dieselbe bleibend nur so im Anfange und Ende sich unterscheide, wie die cognitio confusa und distincta einer und derselben Sache; sondern so von einem Sein zum specifisch verschiedenen anderen Sein fortschreitend, daß nur die analoge Einheit festgehalten und so gewissermaßen in specifisch verschiedene concentrische Kreise übergegangen wird, die durch eine Spirale derartig zusammenhangen, daß zwar einerseits der Uebergang von einem Kreise zum anderen specifisch verschiedener Kreise des Seins sicher geschehen kann, ohne aber andererseits die specifisch verschiedene Natur des Kreises eines höheren Seins aufzuheben und pantheistisch sich in dem Kreise des niedern Seins verschlingen zu lassen. Wie dieser Uebergang vermittelst eines gemeinschaftlichen obersten Demonstrationsprincip geschehen kann, wird in der sogleich folgenden Lehre über das principium demonstrandi klar werden. Die ganze Kunst der peripatetischen Philosophie besteht, den pantheistischen Bestrebungen der Neuzeit gegenüber, eben hierin, daß jene bei dem graduellen Fortschreiten der Erkenntniß, die graduelle Abstufung der Vollkommenheit des Seins der Objecte nicht als species Ein und desselben genus in sensu univoco,

sondern nur in sensu analogo fassen zu müssen lehrt. Das esse als primum cognitum ist das esse materiale; das esse als ultimum cognitum ist das total verschiedene esse divinum, nach dessen Erkenntniß wir allerdings wieder (sub alia ratione) zur Erkenntniß des esse materiale in soweit zurückkehren, als diese alsdann erlangte Kenntniß des materiellen Seins eine vollkommnere, als die ersterlangte ist, daß wir aber immer wieder ultimatim zurückkehren zur Erkenntniß des höchsten Seins, des esse divinum, als zu dem finis ultimus der Creatur.

Wie wir in der Moral von dem Begehrungsvermögen gesagt haben: „amor est circulus a bono in bonum revolutus", so müssen wir demnach auch von dem Erkenntnißvermögen gleicher Maßen sagen: „intellectus format circulum ab esse (seu vero), ad esse (seu verum), revolutus". —

Es wird hier der Mühe werth sein darauf aufmerksam zu machen, wie man in neuerer Zeit den Erkenntnißproceß vom dunkeln Gefühl ausgehen und endlich die distincte Erkenntniß erringen lassen wollte. Das, was man neuerdings Gefühl, dunkeles Gefühl, Ahnung, Bewußtsein oder auch eingeborenen Instinct nennt, ist die cognitio in confuso der Peripatetiker, mit dem Unterschiede, daß die Neueren mit ihrer unbestimmten Terminologie sich schlecht Rechenschaft gaben über den Anfang ihres Erkenntnißprocesses, während die Alten ganz bestimmt hervorhoben und zeigten, daß zwar die cognitio in confuso einerseits eine näher, distincter zu bestimmende, — andererseits aber eine klare, ja die allerklarste sein könne, – daß man also confuse Begriffe nicht mit unklaren Begriffen verwechseln dürfe. —

Principia demonstrationis.

(cf. Ueberschrift des §. 6. S. 32.)

§. 16.

Uebergang und Zusammenhang.

Mit der vorhergehenden Unterscheidung der principia cognoscendi und principia essendi und der darauf beruhenden verschiedenen Erkenntnißstufe hängt auf's engste folgende Distinction zusammen, die uns zu den Beweisprincipien κατ' ἐξοχήν hinführt. Diese Distinction ist: wir müssen eine doppelte Bewegung unserer Erkenntnißthätigkeit unterscheiden, und zwar die eine: **die Bewegung zu den Principien hin**, – die zweite: **die Bewegung von den Principien aus**. Es ist dieses die doppelte Bewegung der Analysis und der **Synthesis**. Die Bewegung zu den Principien ist die Bewegung der Analysis; die Bewegung von den Principien aus die der Synthesis.*) Es wird diese Distinction sofort erinnern an die früher gegebene Lehre über ein doppeltes Erkenntnißprincip, sowie über das Ineinandergreifen einer doppelten Region der Dinge. Es ist das die Region der idealen und die der realen Dinge, oder die Region der nothwendigen und der contingenten Wahrheiten, worauf sich eben die Unterscheidung des entsprechenden doppelten

---

*) cf. Erkenntnißtheorie über „Methode".

Erkenntnißprincips, nämlich das der Vernunft (demonstrative) und das der Sinne (Experienz) gründet. Man wird sich hier erinnern, daß man bei dem Begriffe von Nothwendigkeit als dem eigenthümlichen Elemente der Vernunft nicht blos an die absolute, sondern auch an die relative Nothwendigkeit denken muß, so wie man bei dem Begriffe der Contingenz die Contingenz des Seins von der des So-seins unterscheiden muß, obwohl in letzter Instanz alles relativ Nothwendige auf das absolut Nothwendige, alles Contingente auf das schlechthin Nothwendige zurückgeführt werden muß, in so weit eine intellectuelle Erkenntniß möglich ist und erstrebt werden darf. In dem contingenten, d. i. mit contingenten Particularitäten behafteten Sinnenobjecte suchen wir mit dem Intellect die nicht contingente, die nothwendige, weil unwandelbare Wesenheit; in dieser Wesenheit unterscheiden wir dann wieder das absolut Nothwendige der Essenz von dem hypothetisch Nothwendigen der Existenz. Auf dem Wege der Analysis finden wir aus den gebotenen Sinnesobjecten das primum cognitum intellectuale als das Sein („primum, quod cognoscitur, est ens"), — welches Sein aber vorerst nicht das Sein im Allgemeinen als im weitesten Sinne genommen, sondern das Sein des ens materiale, oder das esse materialiter ist. Wir sind nämlich mit dieser Function der Analysis, obwohl wir das eigenthümliche Object des Intellects, das Allgemeine und Nothwendige (d. i. hier vorerst das hypothetisch = Nothwendige) herausnehmen, dennoch im Gebiete der Experienz, der positiv gegebenen Thatsache, als des quoad subsistentiam radical Contingenten. In dieser Region der Dinge, nämlich im Bereiche der sensiblen Wirklichkeit über die Universalität des Seins nicht

hinauszugehen vermögend, sondern immer und überall, sei's bei der Substanz, sei's bei dem Accidenz, das Sein als supponirt erkennend, bevor etwas Anderes erkannt werden kann, sieht der Intellect sofort die absolute Nothwendigkeit der Supposition des Seins, ebenso wie er in der particulären Wahrheit: dieser Theil ist kleiner, als sein Ganzes — sofort die absolut universale Wahrheit findet: jeder Theil ist kleiner, als sein Ganzes. Der Intellect schreitet also in seiner analytischen Bewegung fort; von dem esse materiale wirft er das specifische materiale weg und faßt das esse im Allgemeinen, es ausdehnend auf Alles, was immer noch sein und gefunden werden mag. In genere simplicis perceptionis ist er bei dem Universellsten angelangt, so daß ein Fortschreiten in dieser Linie nicht mehr möglich ist.

Hier ist nun der Punkt, wo man sich in Acht zu nehmen hat. Daher beachte man vor Allem folgende Distinction: der Uebergang von dem esse materiale zu dem esse im Allgemeinen, wie vorher gesagt, ist der Uebergang per analysin, nicht aber per synthesin; oder, mit anderen Worten: wir befinden uns in linea simplicis perceptionis, nicht aber schon in linea demonstrationis seu judicii. Wir sind von dem ens materiale concretum zu dem ens ideale oder esse abstractum übergegangen, immer in via simplicis perceptionis. Ob es noch andere, als materielle Dinge, gibt oder nicht, geht uns hier noch durchaus nichts an, also noch viel weniger, als das esse auf andere Dinge übertragen werden muß in sensu univoco oder in sensu analogo. Das sind Sachen, die der synthetischen Demonstration anheimfallen, für welche wir das Demonstrationsprincip noch suchen. Der Intellect hat in via simplicis perceptionis durch

Analysis aus dem concreten Sein der sensibelen Wirklichkeit jene Idee gefunden, über welche hinauszugehen unmöglich ist, und welche eben deßhalb transcendental genannt wird. Jedes weitere hinausgehen wollen ist eitel und absurd, weil eben immer und überall das Sein supponirt wird. Offenbar ist der Intellect in linea simplicis perceptionis am Ende, — er ist in einem Princip; die Thätigkeit des intellectus simpliciter percipiens ist vollendet, — und so kann die andere Thätigkeit des Intellects in via judicii beginnen, da mit der Idee des Seins zugleich die Idee des Nicht-seins gegeben ist, d. h. zwei Dinge, die sich eben ihrem innersten Begriffe nach ausschließen. Deßhalb formirt der intellectus judicans sein oberstes Urtheil, das den obersten Perceptionen entspricht: „Idem secundum idem non potest simul esse et non esse."

Nun beachte man, daß wir in das Bereich der absolut nothwendigen idealen Wahrheiten übergegangen sind, die als solche nichts mit der concreten Wirklichkeit der subsistirenden Dinge zu schaffen haben. Es sind das Wahrheiten, die bloße Relationsverhältnisse der Ideen ausdrücken. Wir haben hier die oberste, universellste, absolut nothwendige, ideale Wahrheit — die man sonst auch eine pur formale zu nennen pflegt, — welche, aus der einfachen Perception des Seins und Nichtseins, als den höchsten und universellsten Perceptionen gebildet, das oberste Princip der discursiven Erkenntniß, der Demonstration abgibt.

Greifen wir wieder zurück zu obiger Distinction des Ueberganges per analysin und des Ueberganges per synthesin. Der hievor erwähnte Uebergang war der Uebergang von dem concreten esse materiale zu dem

idealen Gebiet. Nachdem wir hier das oberste Demonstrationsprincip gefunden, wendet sich der Intellect wieder zum Gebiete der realen Subsistenz, der concreten Wirklichkeit, zu dem ens materiale, und forscht nun, ob er in linea entis realis bis zum letzten Princip vorgedrungen. Es beginnt die discursive Demonstration, daß das wandelbare ens materiale nicht das principielle Sein in linea entis realis sein kann. Welches Sein immer wir nun auch finden mögen, das gefundene universellste Demonstrationsprincip kann uns nicht verlassen, weil es auf alle Arten des Seins ausgedehnt werden mußte vermöge des absolut nothwendigen Relationsnexus jeder ideellen Wahrheit. — Später werden wir nun sehen, daß das von dem ens materiale genommene esse nicht sensu univoco, sondern nur sensu analogo auf ein höheres principielles Sein in linea entis realis übertragen werden muß. Hier genügt es, den doppelten Uebergang von dem ens materiale zur idealen Region der Wahrheiten einerseits (per analysin), und zur concreten oder realsubsistirenden Region der höheren Wirklichkeit, andererseits (per synthesin) gezeigt, und so den gegen die Scholastiker gar zu oft erhobenen Vorwurf, als seie ihr gefundenes höchstes Wesen nur ein Abstractum oder logisches Gedankending in seiner Voreiligkeit und Albernheit hingestellt zu haben.

Die doppelte Bewegung des Intellects, der Analysis zur Auffindung der Principien, und der Synthesis zur Application der Principien hat man aber nicht so zu fassen, als ob auf dem Wege der Analysis erst alle Principien zu finden seien und dann, nach Auffindung aller Principien die Synthesis erst zu beginnen habe. Vielmehr verhält sich die Sache so, daß diese beiden Be-

wegungen abwechselnd in einander greifen und so sich wechselseitig fördern. Simpliciter freilich geht die Analysis vorauf, weil die Sinnesthätigkeit zuerst das Object der intellectuellen Thätigkeit bietet; und so ist überhaupt die Auffindung der Axiomata, insofern sie principienhafte Natur haben, die Thatsache der analytischen Thätigkeit der Experienz. Aber secundum quid muß hinwieder die Synthesis voraufgehen, insofern nämlich vermittelst Application des obersten Demonstrationsprincips die Analysis sich wieder rascher und mannigfaltiger in Auffindung secundärer Principien vollzieht. In der ersten analytischen Bewegung zu dem obersten Erkenntniß- und Demonstrationsprincip ist in dem Maße weniger Schwierigkeit, als Begriff und Urtheil allgemeiner sind. Je particulärer dagegen Begriff und Urtheil werden müssen in Auffindung besonderer, weniger allgemeiner Principien, desto mehr ist die Kraft des Genies erforderlich, um in der schon nothwendig gewordenen Application des höchsten Princips nicht fehl zu schießen.

In beifolgendem Schema der Erkenntnißelemente wird man sich rücksichtlich des Vorhergehenden und des Nachfolgenden hoffentlich leicht orientiren.

Cognitio

sensitiva (ex qua intellectiva sumit exordium.)

intellectiva

principia essendi

externa: = caussa efficiens.

interna: = constitutiva.

principia cognoscendi

princ. particulare.

princ. generale s. ideale.

Das hier zuletzt genannte principium generale seu ideale ist dasjenige, was $\kappa\alpha\tau'$ $\dot{\epsilon}\xi o\chi\acute{\eta}\nu$ als Demonstrationsprincip bezeichnet werden muß und in den nun folgenden §§. zur speciellen Behandlung kommt.

§. 17.

Demonstrationsprincip.

Beweisen (demonstrare) heißt zeigen: warum Etwas so und nicht anders ist und sein kann. Das noch Unbewiesene soll in seinem Grunde, aus seiner Begründung erkannt werden. Das Unbewiesene ist also als solches ein noch Unerkanntes oder Unbekanntes. Dagegen muß das Beweisende ein Bekanntes, — also, in so fern es beweisen soll, ein nicht zu Beweisendes sein. Der Proceß des Erkenntnißstrebens wird also so lange sich wiederholen und so weit sich hinausziehen, bis wir auf ein Bekanntes, nicht zu Beweisendes stoßen. Das gilt für jede intellectuelle Bewegung, so daß auch die principia cognitionis darin eingeschlossen sind. Denn die Definition (simplex perceptio indivisibilium) wird in letzter Instanz nicht bewiesen, sondern als durch sich selbst einleuchtend supponirt. Die Demonstration, weil sie nur eine besondere Art des Erkennens ist, muß also unter dieser generischen Regel mitbegriffen sein. Wenn die Erkenntnißprincipien von den Demonstrationsprincipien unterschieden werden, so ist der Grund der Unterscheidung nicht blos ein specifischer unter einem genus, sondern in

letzter Instanz ein generischer, weil die Unterscheidung sich auf das reale und ideale Gebiet der Dinge reducirt. (Es ist die Unterscheidung zwischen der simplex perceptio und judicium, wie wir gleich sehen werden.) Das hindert aber nicht, daß innerhalb des einen genus die Form der simplex perceptio und des judicium wiederkehren kann und muß, wie denn ja die Definition in forma judicii gegeben wird.

Während das principium cognoscendi die einfache Kenntniß (Begriff, Idee) eines Dinges ist (notio entis), so ist dagegen das principium demonstrandi ein allgemeiner Satz, eine allgemeine, nothwendige, ideale Wahrheit, die durch sich eben so evident ist, als die Definition jenes Einzeldinges, welches das principium cognoscendi ist. (Ich sage: Einzeldinges — insofern nämlich alles Existirende, auch in seiner Universalität erfaßt, doch mit Rücksicht auf die ideale Wahrheit particulär bleibt.)

Wie früher gesagt, entsteht jede intellectuelle Erkenntniß, die nicht eine intuitive, sondern eine demonstrative ist, aus der Vereinigung von zwei generisch verschiedenen Gebieten. Das eine ist, kurz gefaßt, das Gebiet der realen, das andere das Gebiet der idealen Wahrheiten. Das principium cognoscendi gehört dem ersteren, das principium demonstrandi dagegen dem zweiten Gebiete an. Jede Wissenschaft entwickelt sich aus einem Einzigen Ersten Erkenntnißprincip (definitio objecti) und aus einem Einzigen obersten Demonstrationsprincip (allgemeine, nothwendige Wahrheit), so daß in letzter Instanz beide Principe, so wenig das Eine, als das Andere, weder des Beweises bedürftig, noch auch einem Beweise zugänglich sind. Das ist jener Fundamentalsatz der peripathetischen Schule, der zu seiner vollen Herrschaft wieder gelangen

muß, um Licht in die Wissenschaft zu bringen, jener Satz, der so verkehrt als barock in den unschuldigen Worten hingeworfen wird (man erschrecke nicht! das Schreckbild ist nicht der Vater der Lüge! ich werde das Bild sofort von seiner anderen Seite zeigen, die doch trotz einem ganz anderen Aeußern ganz dieselbe Gestalt bietet): „es kann nicht Alles bewiesen werden"! und zwar deßhalb nicht, weil Einiges nicht bewiesen zu werden braucht wegen seiner vollen Evidenz! Es gibt Wahrheiten, die so ihr eigenes Licht haben, daß sie sich selbst und andere Dinge beleuchten. Sie bedürfen keines anderen Lichtes mehr wegen ihres eigenen Ueberflusses von Licht. Das sind die sogenannten principia demonstrationis, die, während sie Anderes beweisen, selbst keines Beweises bedürfen, und auch in keiner Weise zulassen. Nehme ich diese Wahrheiten aus, so heißt obiger Satz gerade umgekehrt: „Alles kann bewiesen werden." Der Satz bleibt in seiner ganzen Kraft selbst da, wo die Schranken der endlichen Erkenntniß ihn umzustoßen scheinen. Es muß und kann bewiesen werden, daß Etwas nicht bewiesen werden kann! „Philosophandum est vel si minime philosophandum!" sagt Clemens Alex. Aber der Beweis kann in letzter Instanz nicht geführt werden ohne ein nicht weiter zu beweisendes Princip! „Nam et principia demonstrari nequeunt" sagt derselbe Clemens Alex. (2. Stromat.: „*εἰ δέ τις λέγοι τὴν ἐπιστήμην ἀποδεικτὴν εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω, ὅτι καὶ αἱ ἀρχαί* (die Principien) *ἀναποδεικτοί οὔτε γὰρ τέχνῃ, οὔτε μὴν φρονήσει γνωσταί.*) — Ich sagte: dieser Satz: es kann nicht Alles bewiesen werden — muß zu seiner vollen Herrschaft wieder gelangen. Diese volle Herrschaft ist

nicht da, so lange die volle Macht wohl in Einer oder der Anderen Provinz seines Reichs, nicht aber im ganzen Reiche der Wahrheit und nicht in seiner vollkommenen Autocratie anerkannt wird. Das Reich der Wahrheit umfaßt aber, wie früher gezeigt, zwei generische Regionen, die ideale und die reale. In beiden muß die volle Plenipotenz des Satzes anerkannt werden. Dann wird auch von selbst die mehr oder weniger relative Selbstständigkeit untergeordneter principienhafter Gewalthaber in engeren Kreisen anerkannt werden und Alles wird sich unter dem höchsten Herrscher zur höchsten Einheit in reichster Mannigfaltigkeit verbinden.

Zunächst, ehe wir nämlich zur Erläuterung des Satzes übergehen, fragt es sich, wie wir die vorgelegte Wahrheit ausdrücken müssen; ob nämlich der Satz, der, wie gesagt, Ein und dieselbe Wahrheit ausdrückt, heißen muß: „es kann nicht Alles bewiesen werden", oder ob er heißen muß: „es kann Alles bewiesen werden". Man sieht leicht, daß hier die Sophistik beginnen würde. „Si quis autem videtur contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei"! (S. Paul. 1. ad Corinth.) Uebrigens kann doch der Sophistik, die in hegel'scher Weise das Nichts zu Etwas und das Etwas zum Nichts macht, begegnet werden, so lange noch immer der Gegner prätendirt vernünftig zu sein. Man erinnere sich an das, was ich in der Erkenntnißtheorie über den Ausdruck und die Regelung des Urtheils gesagt habe mit Rücksicht auf den scholastischen Ausdruck simpliciter und secundum quid. Wie der Begriff des Ersten, wenn er erklärt werden soll, nur negativ erklärt werden kann dadurch, daß ich es als dasjenige fasse, dem nichts vorausgeht, so ist überhaupt die hervorspringende Eigenthümlich-

keit eines jeden Princips, daß es indemonstrabel ist, weil es im Gegensatz zu demonstrirbaren Wahrheiten gefaßt wird. Also muß, wenn es principia indemonstrabilia gibt, simpliciter die Form der obigen Wahrheit die negative sein: „Es kann nicht Alles bewiesen werden."

§. 18.

Principia indemonstrabilia.

Im Commentar zur Metaphysik des Aristoteles (lib. IV. text. 6.) sagt Thomas: „In unoquoque genere ille est maxime cognoscitivus, qui certissima cognoscit principia: quia certitudo cognitionis ex certitudine principiorum dependet. Sed primus Philosophus (der Metaphysiker) est maxime cognoscitivus et certissimus in sua cognitione. Haec enim erat una de conditionibus sapientis, ut in prooemio hujus libri patuit, sc. quod esset certissimus cognitor caussarum. Ergo philosophus debet considerare certissima et firmissima principia circa entia, de quibus ipse considerat, sicut de genere sibi proprie subjecto." Dann gibt Thomas, nach Vorgang des Aristoteles, die Bedingungen an, welche erfordert werden, auf daß ein Princip wirklich das allersicherste Princip sei. Diese Bedingungen sind:

Erstens: „Rücksichtlich des ersten, sichersten Princips darf Keiner irren können", „prima conditio est, quod circa hoc non possit aliquis mentiri sive errare. Et hoc patet, quia, cum homines non de-

cipiantur nisi circa ea, quae ignorant, ideo circa quod non potest aliquis decipi, opportet esse notissimum." Man fasse die Worte in ihrer ganzen Schärfe und Bedeutung. Ich kann nicht irren „nisi circa ea, quae ignoro"! Gerade in dem Maße, als ich eine Sache nicht kenne, bin ich dem Irrthum unterworfen! Weiter nicht! Aber auch ganz in dem Grade! Deshalb sagt Augustinus richtig: „omnis qui fallitur, id, in quo fallitur, non intelligit" (l. 83. Qq., q. 32. in princ.) Man erinnere sich an die Lehre von der Gewißheit (Erkenntnißtheorie.) Ich sagte dort: die Gewißheit ist nicht die Erkenntniß, sondern ist eine Eigenschaft der Erkenntniß und geht aus der Erkenntniß hervor. „Certitudo dimanat ex cognitione" — consequenter: „est proprietas cognitionis". Wir sprechen nur von einer gewissen oder ungewissen Erkenntniß, weil die Gewißheit nur aus der mehr oder minder vollendeten Erkenntniß hervorgehen kann, indem jede Zustimmung gegen die Wahrheit der Erkenntniß eine unvernünftige, folglich in sofern eine unwahre, eine Zustimmung zum Irrthum wäre.

Die zweite Bedingung ist: „daß das Princip kein bedingtes, kein willkührlich supponirtes sei." „Secunda conditio est, ut sit non conditionale i. e. non propter suppositionem habitum, sicut illa, quae ex quodam condicto ponuntur, (oder, wie eine andere Uebersetzung des Aristot. hat: „et non subjiciantur ea, quae sunt certissima principia".) Man notire dies! das Princip darf kein supponirtes sein! Die Peripatetiker, und folglich die Scholastiker, wissen wohl, was sie sagen und thun, wenn sie von Principien sprechen und ausgehen! Und doch muß

man immer und immer von Neuem die Anschuldigung hören, die Scholastiker, Peripatetiker, seien von unerwiesenen, also willkührlichen Suppositionen ausgegangen! Wir wollen sehen. Es gibt eine doppelte Art Supposition, oder, besser gesagt, die Peripatetiker brauchen das Wort „supponere" in doppeltem Sinne. Einmal bedeutet Supposition das, was wir jetzt gewöhnlich mit Hypothese bezeichnen, d. i. eine Annahme, die entweder ganz willkührlich gemacht wird (ex condicto), oder sich auf mehr oder weniger probable, auf mehr oder weniger demonstrirte Gründe stützt, also doch immerhin als willkührliche, im Gegensatze zur Nothwendigkeit der strengen Demonstration, bezeichnet werden muß. Das andere Mal dagegen heißt Supposition dasjenige, was in absoluter, metaphysischer und mathematischer Nothwendigkeit in solcher Evidenz angenommen werden muß, daß dessen Nichtannahme das größte und absoluteste Absurdum zu Wege brächte! Eine solche Annahme hat durchaus nichts mit Beliebigkeit, Willkührlichkeit oder Unwissenschaftlichkeit zu thun. Sie wird als „suppositum" bezeichnet, weil sie in absoluter Nothwendigkeit einem Anderen, von dem ich sprechen will, vorausgehen muß! Eine derartige Supposition ist z. B. bei jedem Dinge, von dem ich sprechen oder über welches ich denken will, daß es ist. Es mag nun sein, was es immer will, — es muß sein; sonst ist es der absoluteste Widerspruch von ihm zu sprechen. „De nihilo nil scitur"! — sei es nun, daß jenes Ding ein subsistirendes oder nur ein Gedankending ist. Jedenfalls ist es, in so weit von ihm gesprochen werden kann. Eine derartige Supposition wäre die absolute, im Gegensatz zu der anderen als der hypothetischen, zu nennen. Nennt man sie aber

Supposition, so vergesse man nie, daß die absolute Supposition durchaus nichts gemein hat mit dem Terminus „beliebige Voraussetzung". Allenfalls könnte man sagen: „unerwiesene Voraussetzung", insofern es nämlich eine vorauszusetzende, vorhergehende Wahrheit ist, die nicht erwiesen zu werden braucht, auch nicht bewiesen werden kann, nicht aus Mangel, sondern aus Ueberfluß der Evidenz und Gewißheit. — Damit ist denn

die dritte Bedingung des indemonstrabelen Princips gegeben: „es darf nicht erlangt werden durch Demonstration" — „ut non acquiratur per demonstrationem vel alio simili modo, sed adveniat quasi per naturam habenti ipsam, quasi ut naturaliter cognoscatur, et non per acquisitionem. Ex ipso enim lumine naturalis intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc, quod eorum termini innotescunt." Aber wie kommen wir zur Kenntniß dieser Terminen? Hören wir weiter den Text des h. Thomas: „Quod quidem fit per hoc, quod a sensibilibus accipitur memoria (die Sinnesperception); — et a memoria experimentum, — et ab experimento illorum terminorum cognitio: quibus cognitis cognoscuntur hujusmodi propositiones communes, quae sunt artium et scientiarum principia." — Dann schließt der Text: „Manifestum est ergo, quod certissimum principium sive firmissimum tale debet esse, ut circa id non possit errari, et quod hoc non sit suppositum, et quod adveniat naturaliter." Das „naturaliter" heißt „von selbst", „im nothwendigen Drange der Natur", — „ungesucht", — „durch den natürlichen, also naturnothwendigen Trieb der intelligenten Potenz". Oben hieß es: „quasi per naturam habenti ipsum":

es wird so in absoluter Nothwendigkeit vorausgesetzt, daß es jeder schon hat, wenn die intelligente Bewegung anfängt; quasi per naturam „als ob es von Natur schon da wäre": d. h. wir wissen nämlich noch nicht, ob es blos durch die Natur unseres Selbst da ist, oder ob noch ein höherer Intellect seinen Einfluß ausüben muß. Ehe wir letzteres durch Demonstration bewiesen, ist es „quasi per naturam". In jedem Falle aber „naturaliter", weil ein Jeder immer und überall dieses Princip schon angewandt hat und nothwendig anwenden muß, ehe er einmal zu irgend welchem Nachdenken oder irgend welcher Reflexion kommt. Es kann sehr lange dauern, ehe ich durch gehörig angestellte Reflexion, durch anhaltendes Nachdenken, endlich dahin komme, einzusehen, daß ich immer und überall jenes erste Princip vorausgesetzt und wirklich angewandt habe. Das macht nichts aus. Es ist eben nicht das particulär oder individuell Subjective das Erste, nicht das particulär Wandelbare, sondern das universell Nothwendige, Objective; — nicht das quoad *me*, sondern das quoad *nos*. Diese Unterscheidung hängt direct zusammen mit einer anderen Unterscheidung, die zwischen der (vollen) Wahrheit einerseits, und dem menschlichen (unvollkommenen) Erkennen der Wahrheit andererseits gemacht werden muß. Durch diese Distinction ist nämlich der Einwendung vorgebeugt, die sich sofort bieten könnte dadurch, daß gesagt worden ist: rücksichtlich des ersten Demonstrationsprincips darf Keiner irren können und es muß sich immer naturnothwendig von selbst einstellen. Wenn das ist, könnte Einer denken, wie ist es dann möglich, daß nicht alle Menschen, oder nicht alle Philosophen einig sind rücksichtlich dieses ersten und obersten Princips? Da nicht die particular individuelle,

sondern die universell objective Evidenz das Criterium der Wahrheit ist, so antworte ich: Alle Menschen und also auch alle Philosophen sind Einig, vollends einig, bis zur ununterschiedenen Gewißheit einig in diesem Princip! Keiner kann darin irren, selbst wenn er auch wollte! Nach der gegebenen Definition ist es absolut unmöglich, daß nicht allgemeine, vollkommene Uebereinstimmung hier herrschen sollte! Ein Jeder setzt doch bei jeder Gedankenbewegung den Satz voraus: Ein Ding kann unter denselben Umständen nicht zu gleicher Zeit sein und doch unter denselben Umständen zu gleicher Zeit nicht sein! „Idem secundum idem non potest simul esse et non esse.“ Sonst würde Einer ja in dem Augenblicke, da er das Wörtchen „ist“ ausspricht oder blos denkt — und NB. das ist das erste Wort, womit der erste Schritt zur Erkenntniß geschehen muß und nur geschehen kann! — ausspricht oder denkt, nicht wissen, ob er Etwas ausspricht oder denkt; denn er könnte ja das Gegentheil des Etwas, d. i. Nichts — aussprechen oder denken. Und damit wäre dann ein solcher nicht blos an der Pforte zum absoluten Skepticismus angelangt, sondern er wäre wirklich schon mitten in der Hölle des Skepticismus — und das für alle Ewigkeit, wenn er nicht sein „ist“ so zu Hülfe nimmt, wie es wirklich ist, d. h. nicht als ein Anderes, als es ist. Es wäre das vollendetste Absurdum, das ein Ding zu gleicher Zeit sei, was es ist, und daß es das doch nicht sei — also in letzter Instanz, daß das Sein zu gleicher Zeit nicht sei = Nichts sei! Das wäre dann der concreteste Hegelianismus, der in satanischer Dialectik das Böse zum Guten, wie das Nichtsein zum Sein

macht! *) Aus der ersten Bedingung des obersten Princips, daß nämlich rücksichtlich desselben keiner irren kann, leuchten dann die beiden anderen Bedingungen von selbst

---

*) In Hegel ist endlich das bös-cartesianische Princip zur vollen Blüthe gelangt, nachdem die Knospe in Spinoza sich gebildet. Hegel leugnete das principium identitatis, d. h. eben jenes Princip, von dem wir sagen, daß alle Menschen ohne Ausnahme darin übereinstimmen. Er sagt: „das Nichts ist Etwas!" — Aber, wenn Hegel, und auch blos der einzige Hegel unser Princip leugnete, dann ist dasselbe ja ipso facto umgestoßen, weil, nach unserer Aussage, alle Menschen darin übereinstimmen?! „Nil sub sole novi"! Hören wir den englischen Lehrer, wie er in obigem Texte fortfährt: „Impossibile enim est, quaecunque suscipere (annehmen) sive opinari, quod idem sit simul et non sit, quamvis quidam arbitrentur, Heraclitum hoc opinatum fuisse. Verum est autem, quod Heraclitus hoc dixit, non tamen hoc potuit opinari. Non enim necessarium est, quod quidquid aliquis dicit, haec mente suscipiat vel opinetur." Und was meinst du nun, mein lieber Leser! was der h. Thomas weiter schreibt, für den Fall, daß aber doch wirklich eingewendet werde: „wenn aber Jemand wirklich meinte, Etwas könne zu gleicher Zeit sein und nicht sein, wie das Hegel that?" — „Sequitur hoc inconveniens," (man beachte die Bescheidenheit zugleich mit der ganzen Wucht und Macht der Wahrheit!) „quod contingit contraria eidem simul inesse"! Dieses Inconveniens ist principiell und consequent gefaßt, im eigentlichen und wahrsten Sinne der zweite Tod, von dem Johannes in der Apocalypse spricht. Es ist der lebendige Tod! die wahre Hölle, weil der Kampf der Wirklichkeit mit dem Nichts! Wenn sich entgegengesetzte Dinge zusammen bestehen können, dann ist es möglich, daß die Wahrheit und die Lüge mit einander zugleich wahr sein

ein: „Et sic patent, (sagt Thomas weiter in dem in der Anm. gegebenen Texte) aliae duae conditiones: quia in quantum in hanc reducunt demonstrantes omnia,

---

können, wie die Vernunft und die Unvernunft. Da kann das Ja und das Nein, der Mensch und das Thier, der Geist und die Materie, Zeit und Ewigkeit, Gott und Creatur — kurz Alles kann dann Eins sein und noch obendrein kann Alles Nichts sein und doch Alles sein! Der baarste und absoluteste Unsinn ist dann als Freigelassener proclamirt! die Bosheit legitimirt! Das ist das inconveniens, d. i. absurditas absurditatum! um nicht die heiligen Worte der Schrift „vanitas vanitatum“ hier anzuwenden. Das ist Hegel mit seiner Leugnung des principium identitatis! —

Doch auch hier bei der allerfrappantesten Absurdität bleibt der englische Lehrer sich selbst gleich, bleibt gelassen und in heiliger Ruhe. Er fährt also fort: „Et haec determinentur nobis i. e. ostendantur quadam propositione consueta et in logicis determinata“ — (d. h. man erkläre uns das! man zeige uns das durch Sätze, die aus der Logik bekannt und der Logik gemäß richtig sind! — Thomas beruft sich also auf die Logik statt dessen, was ich oben in's Gedächtniß gerufen. Ich gebe die Palme unverzüglich dem Meister, dem sie gebührt.) Thomas fährt fort: „Ostensum est enim in fine Perihermenias (Werk des Aristoteles, zur Logik gehörig), quod opiniones sunt contrariae, non, quae sunt contrariorum, sed quae sunt contradictionis, per se loquendo. Hac enim non sunt contrariae opiniones primo et per se, ut si unus opinetur, quod Socrates est albus et alius opinetur, quod Socrates est niger; — sed quod unus opinetur „Socrates est albus“, et alius opinetur „Socrates non est albus“. Si igitur quis opinetur, simul duo contradictoria esse vera, opinando, simul idem esse et non esse, habebit simul contrarias opiniones. Et ita con-

sicut in ultimum resolvendo, patet, quod non habetur ex suppositione. In quantum vero est naturaliter principium, sic patet, quod advenit habenti — et non habetur per acquisitionem."

Nun beachte man, daß das primum principium demonstrandi, wie vorhin schon bemerkt, nichts anderes ist, als primum principium cognoscendi per demonstrationem, daß also Alles hier von dem Demonstrationsprincip Gesagte a fortiori von dem primum principium cognoscendi gilt. Da dieses einer von jenen Knotenpunkten ist, an denen die nicht peripatetischen Philosophen staunend stehen geblieben, Aergerniß nahmen und, den Knoten nur durch Zerhauen lösend, in's Reich des Irrthums gingen, so sei dieser Sache eine weitere Exposition gewidmet.

§. 19.

Das Cognitions- und Demonstrationsprincip in ihrer Einheit.

Zur Darstellung des bezeichneten Gegenstandes sei der vorhergehende Text des h. Thomas (Metaph. lib. 4.

---

traria simul inerunt eidem: quod est impossibile! Non igitur contingit, aliquem circa haec interius mentiri et quod opinetur simul idem esse et non esse." Et propter hoc omnes demonstrationes reducunt suas propositiones in hanc propositionem, sicut in ultimam opinionem omnibus communem; ipsa enim est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum." Ist hiermit Einer nicht zufrieden, so ist zu antworten mit Thomas: "non est disputandum contra negantem principia." —

text. 6.) im unmittelbaren Zusammenhange weiter geführt. Der englische Lehrer schreibt: „Ad hujus autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio: *una*, qua cognoscit, quod quid est, — quae vocatur indivisibilium intelligentia; *alia*, qua componit et dividit, *in utroque est aliquod primum.* In prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, sc. hoc, quod dico ens, *nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens.* Et quia hoc principium: impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis (sicut hoc principium: omne totum est majus sua parte, ex intellectu totius et partis): ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, sc. componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto" (cf. oben §. 7. den berühmten Artikel des h. Thomas über das primum cognitum).

Sowohl rücksichtlich der sensitiven, als der intellectiven Erkenntniß steht der Satz fest: primum, quod cognoscitur est ens. Wie früher gesagt, ist aber das primum cognitum des Intellects das aus der Sinnenwelt genommene ens, also das ens materiale, und zuvörderst noch nicht das ens in communi, insofern letzteres alle Gebiete der Wesen, auch der höher liegenden umfaßt. Der Uebergang nun von dem ens commune in genere materiali — d. h. also: von einem noch particulär bestimmten ens — zu dem ens commune in omni genere — d. h. ohne irgend welche Particularität — kann durchaus keiner anderen Operation und Schwierigkeit unterliegen, als diejenige ist, wodurch der Intellect in der

Perception des Particulären sofort das ihm eigenthümliche Object in seiner Universalität sucht und erkennt (cf. Log. major über die Induction). Auf dem Wege der Analysis in den sensibelen Dingen aufsteigend kann der Intellect über das Sein nicht hinausgehen; er sieht sich sofort an der Grenze der analytischen Bewegung, worüber hinaus nur das Nichts liegt; es leuchtet sofort die absolute Nothwendigkeit ein, nicht blos hier (in genere sensibili), sondern immer und überall, was immer er auch noch erkennen möge und werde, das Sein als das Höchste und zuerst erkannte, weil immer als das Supponirte, also naturnothwendig Erkannte zu fassen. Wie immer das Sein mit Rücksicht auf die Wirklichkeit (quoad existentiam) beschaffen sein mag, die prima notio in genere simplicis perceptionis bleibt die notio entis, und das damit gegebene Nichtsein.

Folglich ist in genere judicii, (seu in intellectu componente et dividente) das dem Begriffe Sein und Nichtsein entsprechende Urtheil: idem non potest simul esse et non esse. Mit diesem Satze, der eine pure Verhältnißwahrheit zweier Begriffe ausdrückt, sind wir ganz in dem idealen Gebiete der Dinge. Das Wort „sein" wird hier nicht substantivisch, wie vorher in genere simplicis perceptionis, sondern adjectivisch oder copulativ gebraucht; folglich ist hier von einem anderen genus des Seins die Rede, welches mit dem ersteren des intellectus simpliciter percipientis gar nichts zu schaffen hat, als nur in sofern, daß die vorausgehende simplex perceptio die conditio sine qua non für die Operation des intellectus judicans ist. Damit ist die Einheit und Verschiedenheit beider Principien gegeben.

Mit diesen beiden Principien, deren jedes in seinem

Bereiche selbstständig ist, haben wir den Obersatz und den Untersatz für die fortschreitende Bewegung des Intellects zur Conclusion. Der generelle Obersatz ist:

Maj.: idem secundum idem non potest simul esse et non esse —

Der particuläre Untersatz oder das subsumtum ist:

Min.: hoc est — oder noch particulärer: hoc est illud;

also concl.: hoc non potest non esse oder: hoc non potest esse istud.

Machen wir hier nun auf das Kreuz der anti- und ascholastischen Philosophen, namentlich der pantheistischen Neuzeit aufmerksam. Schelling sprach einstmal dieses wirkliche Kreuz der Philosophen mit der Frage treffend aus: „Es fragt sich, wie wir an die Wirklichkeit des Dings herankommen?!"

Diese Frage ist in der peripatetischen Schule baarer Unsinn! Denn: **die Wahrheit ist die Wirklichkeit:** wir befinden uns principiell in der Wirklichkeit, — wir gehen principiell von der Wirklichkeit aus, — wir lassen uns principiell nicht auf ein abstractes Sein ein, ohne vorher das concrete Sein stabilirt zu haben, von dem jenes abstrahirt worden, — das abstracte Sein der Neueren ist ein ganz anderes Sein, als das der Peripatetiker, — so zwar, daß der Unterschied zwischen der peripatetischen Schule und der idealistischen Speculation ein diametraler, ein unversöhnlicher, ein unendlicher ist. Wenn wir aber in der Wirklichkeit uns befinden und von ihr ausgehen, wozu dann die stupide Frage: wie kommen wir an die Wirklichkeit heran?! Das Sein, von dem aus wir alles Sein erkennen und beurtheilen, ist das ens materiale, welches uns durch die Sinnesthätigkeit geboten

wird. Alles andere Sein kennen wir nur mit Rücksicht auf dieses Sein. Die Skepsis rücksichtlich der Sinnesthätigkeit und Wirklichkeit ist uns die allergrößte Albernheit, die es nur geben kann, — und deßhalb erklären wir die Frage: wie kommen wir mit der Speculation an die Wirklichkeit heran und in sie hinein? consequent für die albernste aller albernen Fragen.

Da uns das Sein die Wirklichkeit ist, so gilt unser Axiom: „nihil formalius quam ens“ (Thom). Indem aber der Intellect sieht, daß das Sein das Erste und Letzte ist, was in jedem materiellen Ding erkannt und supponirt wird und werden muß, sieht er sofort vermöge seiner eigenen universellen Natur, daß das immer und überall, in welchem Bereiche der Dinge auch immer, so der Fall sein muß und durchaus nicht anders sein kann, sei es nun, daß die Uebertragung des materiellen Seins in sensu univoco oder in sensu analogo zu geschehen hat; denn das muß erst demonstrirt werden. Aber die Idee des materiellen Seins in communi gibt sofort die Idee des absolut universellen Seins in communi, ebenso wie die Einsicht der particulären Wahrheit: „dieser Theil (hic et nunc) ist nothwendig kleiner, als sein Ganzes“ sofort den absolut universellen Satz in sich schließt und zu erkennen gibt: „jeder Theil ist kleiner, als sein Ganzes.“ Also: „ens semper est primum, quod cognoscitur“ (Thom.), in welcher Region der Dinge wir immer uns bewegen mögen; denn: „de nihilo nihil cognoscitur“ (Thom.)

Da wir über die Idee des Seins als der transcendentalsten durchaus nicht hinauszugehen vermögen, und also in genere simplicis perceptionis dieses die höchste Idee ist, so folgt, daß auch in genere judicii seu intel-

lectus componentis et dividentis seu in secunda operatione intellectus der Satz, welcher aus dem Sein und Nichtsein gebildet wird, der höchste ist, auf welchem alle anderen Sätze und Axiomata beruhen, auf dem Satze nämlich: „idem non potest simul esse et non esse secundum idem“.

Mit der zweiten Operation des Intellects befinden wir uns aber in einer generisch verschiedenen Region, nämlich in der Region der **absolut idealen** Wahrheit, während wir vorher — in genere simplicis perceptionis — immer und überall in der concreten Region der particulären, weil subsistirenden Dinge uns bewegen, so universal der Gesichtspunkt auch immerhin sein mag, unter welchem wir die wirklich subsistirenden, also particulären oder concreten Dinge erfassen.

Die gefundene universellste ideale Wahrheit nun gibt den Obersatz, die experimental erfaßte particuläre Wahrheit des Seins oder So-seins gibt den Untersatz zu unserer discursiven Erkenntniß, — und dadurch wird die Fortbewegung zur unumstößlichen, richtigen Erkenntniß der vorerst noch unbekannten Wahrheit, in der Conclusion durch logische Consequenz möglich und wirklich. Mit dem generellen Obersatze bleiben wir im idealen Gebiete der Dinge; mit dem particulären Untersatze gehen wir über oder besser, sind wir im Gebiete der Realitäten, der subsistirenden Wirklichkeit, weil alles Wirkliche particulär ist (hoc vel illud). Folglich sind wir in der Conclusion im Gebiete der Realitäten des Untersatzes. Diese beiden Principien, das generelle und particuläre, sind die beiden principia cognitionis, von denen das generelle das principium demonstrationis heißt, und das particuläre κατ᾽ ἐξοχήν das principium cognitionis.

Beide Principien müssen unterschieden werden von dem principium essendi. Das genus oder der ordo cognoscendi braucht nicht zusammenzufallen mit dem ordo essendi, obschon beide zusammenfallen können. Das Universale kann nämlich in doppelter Weise genommen werden, wie §. 7. gesagt worden: Einmal für die intentio universalitatis — dann ist es das principium cognoscendi und nicht essendi (nisi secundum Platonem). Dieses Universale ist das, was von uns zuerst erkannt wird. Das andere Mal kann das Universale genommen werden pro natura existenti in singularibus. Dann ist es in gewisser Weise zugleich die caussa essendi. Denn das genus ist gleichsam die caussa materialis speciei, und die natura speciei ist gleichsam principium formale individuorum. Aber, obgleich dann das Universale in gewisser Weise das principium essendi ist, so folgt doch nicht, daß es von uns nicht zuerst erkannt werde, wie früher gesagt; weil wir zuweilen die Ursache durch die Wirkung, zuweilen aber die Wirkung durch die Ursache erkennen.

Das Gesagte wird hoffentlich hinreichen, um nicht blos die Nothwendigkeit eines doppelten Erkenntnißprincips einleuchtend gemacht zu haben, sondern auch die Ueberzeugung gegeben haben, daß nicht die Alten, wohl aber die Neuern der Abstraction und zwar der schlechten Abstraction anzuklagen sind, weil diese von einem idealen Sein ausgingen, das nichts mit der Wirklichkeit des Seins zu thun hat.

Wir gehen über zur weiteren Begründung des obersten Demonstrationsprincips.

§. 20.

Das oberste Demonstrationsprincip als oberstes weiter begründet.

In der 7. Lect. des 4. Buches der Metaphysik unterwirft der h. Thomas unter Vorgang des Aristoteles das oberste Princip „idem secundum idem non potest simul esse et non esse“ nochmals einer besonderen Prüfung gegen diejenigen, welche dasselbe als oberstes Princip leugnen. „Ad omnia talia inopinabilia non opportet accipere pro principio, quod aliquis velit supponere hoc determinate esse vel non esse, i. e. non opportet accipere pro principio aliquam propositionem, qua afferatur aliquid de re, vel negatur ab ea. Hoc enim esset quaerere principium, ut prius dictum est. Sed opportet accipere pro principio, quod nomen significet aliquid, et ipsi, qui profert, in quantum se loquentem intelligit, et alii, qui eum audit. — Si autem hoc non concedit, tunc talis non habebit propositum nec secum nec cum alio; — unde superfluum erit cum eo disputare. Sed, cum hoc dederit, jam statim erit demonstratio contra eum. Statim enim invenitur aliquid definitum et determinatum, quod per nomen significatur distinctum a suo contradictorio, ut infra patebit. Sed tamen hoc non erit demonstrans praedictum principium simpliciter, sed tantum erit ratio sustinens contra negantes. Ille enim, qui destruit rationem, i. e. sermonem suum, dicendo, quod nomen nihil significat, opportet, quod sustineat,

quia hoc ipsum quod negat, proferre non potest, nisi loquendo et aliquid significando."

Nachdem Thomas mit bewunderungswürdiger Geduld den durch die ganze lect. 7. hindurchgehenden Discurs gegen die Cavillationen der Gegner weiter geführt, sagt er in der 8. Lection: „Si affirmatio et negatio verificatur simul de eodem, omnia sunt unum." Omnia d. h. das Nichts mit einbegriffen! Ferner: „... Sequitur, nec affirmatio nec negatio sit vera, sed utraque falsa"; und endlich: „... Sequitur, quod nihil sit verum, nec affirmatio nec negatio. Et si nihil est verum, nihil poterit dici nec intelligi"; — „sequitur, quod sit idem homo et Deus et triremis et contradictiones eorum, sc. non homo et non Deus et non triremis, ... quia unum jam non differt ab alio; si enim unum ab alio differret, opporteret quod aliquid diceretur de uno, quod non diceretur de alio". Endlich folgt das „Inconveniens, quod adhuc non poterit esse perscrutatio vel disputatio; non enim potest disputari cum eo, qui nihil concedit; ille enim nihil dicit, quia nec dicit absolute, quod est ita, nec dicit, quod non est ita, sed dicit, quod est ita et non est ita, et iterum ambo ea negat. Si enim non omnia ista negat, sequitur, quod ipse noverit aliquid determinate verum, quod est contra positum — et jam utique erit determinatum.

Mit der unermüdlichsten Geduld verfolgt der heilige Lehrer auch noch in der 9. Lection den Gegner und deckt ihm allüberall einen derartigen Unsinn auf, daß der Gegner nolens volens gestehen muß, er widerspreche sich selbst, er habe Unsinn gesagt, er habe allem Verstande Hohn gesprochen, er gehöre in's Tollhaus.

Doch Alles das genügt noch nicht für die Beschämung

der Gegner und die Ehrenrettung des obersten Princips. Auch die folgenden Lectionen bis zur 17. müssen dazu dienen, dem Gegner seine Verblendung zu zeigen. Schließlich werden dann zwei Ursachen angegeben, warum Einer kann zu solchen Tollhäuslereien verführt werden. „Ex duplici caussa: quarum prima est, quia, quando aliqui non possunt solvere orationes contentiosas i. e. rationes litigiosas sive sophisticas, factas eis ab aliis vel a seipsis, consentiunt rationi probanti, et concedunt conclusionem dicentes, verum esse, quod syllogizatum est. Et ulterius ipsam nituntur confirmare, aliquas alias rationes adinveniendo. Secunda est propter hoc, quod quidam volunt inquirere rationem probantem de omnibus. Et ideo illa, quae probari non possunt, nolunt concedere, sed negant. Prima autem principia, quae sunt omnium conceptionis communis, probari non possunt; et ideo eas negant, per hoc in positiones inopinabiles incidentes" — d. h. sie fallen, und fallen aber und abermals, — fallen in Meinungen, die man nicht für möglich halten sollte (positiones inopinabiles.)

In der 17. Lection, der letzten des 4. Buchs der Metaphysik, wird dann noch speciell gezeigt, wie das genannte Princip: „idem secundum idem non potest esse et non esse" die Grundlage aller anderen obersten Principien der speciellen, der Metaphysik, als der Königin aller, untergeordneten Wissenschaften ist. „Philosophus enim primus debet disputare contra negantes principia singularium scientiarum, quia omnia principia firmantur super hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera et quod nihil est medium inter ea." Es wird speciell die Logik und die Physik genommen (als

die zunächst obersten speculativen Wissenschaften). „Verum autem et falsum pertinent proprie ad considerationem Logici. Consequuntur enim ens in ratione, de quo considerat Logicus. Nam verum et falsum sunt in mente, ut in 6. hujus habetur. — Motus autem et quies sunt proprie de consideratione Naturalis, per hoc quod natura definitur, quod est principium motus et quietis.“ Ad errorem autem, qui accidit circa esse et non esse, sequitur error circa verum et falsum. Nam per esse et non esse verum et falsum definitur, ut supra habitum est. Nam verum est, cum dicitur esse, quod est, vel non esse, quod non est. Falsum autem e converso. — Similiter autem ex errore, qui est circa esse et non esse, sequitur error, qui est circa moveri et quiescere. Nam quod movetur, in quantum hujusmodi, nondum est; quod autem quiescit, est. Et ideo, destructis erroribus circa esse et non esse, ex consequenti destruuntur errores circa verum et falsum, quietem et motum.“ Es leuchtet ein, daß, sobald das principium identitatis geläugnet ist, auch sofort die sich conträren Begriffe von Wahrheit und Falschheit, Ruhe und Bewegung ruinirt sind.

Alle Einwendungen kommen, wie Thomas sagt, auf das inhaltreiche Inconveniens hinaus, daß sie sich selbst vernichten. „Ad omnes praedictas positiones contingit hoc inconveniens, quod seipsas destruunt“ und fügt dann noch die gewichtigen Worte bei „et hoc est famosum ab omnibus dictum!“ —

§. 21.

Vielheit der Principien. — Zurückführung aller Principien auf das oberste, das principium contradictionis.

In der Erk.-Theorie ist gesagt worden, daß es mehrere Wahrheiten geben kann und wirklich gibt, die alle durch sich selbst evident sind, obwohl sie alle ein oberstes Princip so voraussetzen, daß ohne die Wahrheit des obersten Princips nichts Folgendes wahr und gültig sein könne.

Mit Rücksicht auf das oberste allgemeinste Princip, von dem alle anderen abhängig erscheinen, sind natürlich alle andern, auch noch so evidenten Wahrheiten, untergeordnet. Mit Rücksicht dagegen auf die mehr oder minder selbstständige Evidenz, welche die untergeordneten Wahrheiten haben, können und müssen sie Principien (Axiomata) genannt werden. Man hat also bei dieser Art Wahrheiten ein doppeltes zu berücksichtigen: 1) die Abhängigkeit, 2) die selbsteigene Evidenz. Das Verhältniß ist ganz dasselbe, wie bei den mehr oder minder selbstständigen Wesen, die zwar eine selbsteigene Bewegung haben, doch aber bei aller Selbstständigkeit, wie sich später zeigen wird, die prima caussa, den primus motor omnium rerum voraussetzen, um so selbstständig sein und sich bewegen zu können.

Mit Rücksicht auf die eigene Evidenz und Selbstständigkeit nennt man nun alle derartigen Wahrheiten

prima principia. Es leuchtet ein, daß die Primität, welche ihnen beigelegt wird, nicht die des absolut obersten Princips oder, wenn man will, nicht eine im strictesten Sinne des Wortes, sondern eine secundäre ist, die aber mit Rücksicht auf die zu demonstrirenden Wahrheiten eine primäre genannt werden kann.

Solcher Principien zählt man bald mehrere, bald wenigere. Ich denke, alle können auf folgende 10 zurückgeführt werden, wobei das oberste Princip mitgezählt wird.

1. Impossibile est, idem secundum idem posse simul esse et non esse: das sogenannte principium contradictionis oder identitatis.
2. Non datur effectus sine caussa.
3. Totum est majus sua parte.
4. Operari sequitur esse.
5. Nihil potest esse sui ipsius caussa.
6. Nemo dat, quod non habet.
7. Propter quod unumquodque tale, et illud magis.
8. Infinitum a finito comprehendi nequit.
9. Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.
10. Nihili sunt nullae proprietates.

Alle diese Principien sind durch sich selbst evident und bedürfen folglich keines Beweises; aber sie setzen alle das principium contradictionis voraus, sowie in genere simplicis notitiae bei allen Dingen die notio entis vorausgesetzt wird als die letzte und universellste Idee. (Eine Idee vom Nichts gibt es nicht und kann es nicht geben; sie wäre eine Contradiction in sich selbst. Das zehnte Axiom kann nämlich auch so ausgedrückt werden: de nihilo nil scitur.) Alle genannten Wahrheiten sind derartig, daß sobald ihre Terminen gefaßt werden, auch die Zusammensetzung und Ausscheidung im Urtheil (in intel-

lectu componente et dividente) sofort gegeben ist. Sie könnten aber alle nicht stichhaltig sein, wenn das principium contradictionis nicht wahr wäre, wie jeder Versuch leicht zeigen wird, z. B. gebe es eine Wirkung ohne Ursache, so gebe es Etwas, was zugleich ist und nicht ist. Wäre das Ganze nicht größer, als sein Theil, so wäre es zu gleicher Zeit das Ganze und doch nicht u. s. w.

Sobald also in genere simplicis notionis die genannten Terminen sich bilden, (die Kenntniß dieser Terminen nennt man indivisibilium intelligentia): so bilden sich auch sofort im Urtheile die entsprechenden allgemeinen Wahrheiten oder Demonstrationsprincipien. So ist in ordine simplicis perceptionis sive notionis die allgemeinste, oberste Idee die des ens, und seines Gegentheils, des non ens. (Man wird verstehen, in wie fern das non ens gegenübergestellt werden kann der Idee des ens: nicht als gäbe es eine Idee des non ens, sondern in so fern die Idee des Seins von selbst das Nichtsein ausschließt.)

Aus dieser obersten Perception bildet der Intellect (componendo et dividendo) nothwendig das oberste, allgemeinste Demonstrationsprincip: idem non potest simul esse et non esse. Alle andern Ideen beziehen sich, zum Unterschiede von dem ens in genere, auf ein ens determinatum, auf ein bestimmtes, so oder anders modificirtes Sein. Dem entsprechend beziehen sich alle daraus gebildeten allgemeinen Wahrheiten, die oben als Principien angegeben sind, auf entia determinata, z. B. auf das ens in genere caussae, oder auf das ens in genere totius et partis, oder auf das ens in genere actionis u. s. w.

Wie nun die Metaphysik als simplex notio generalissima das ens als solches (definitio objecti) als primum principium cognitionis hat, so hat sie das dem ent-

sprechende principium contradictionis als primum principium demonstrationis. Eben so hat jede weitere, der Metaphysik untergeordnete Wissenschaft ein determinirtes Sein zu ihrem Objecte. Die Festsetzung dieses determinirten Seins ist das erste Princip jeder Wissenschaft (primum principium est definitio objecti). Aus der Festsetzung und Fassung des eigenthümlichen, determinirten Seins als Object der particulären Wissenschaft muß sich dann von selbst sofort das generelle primum principium demonstrandi in jeder resp. Wissenschaft bilden, welches der erst festgestellten simplex notio entis determinati (definitio objecti scientiae) entspricht, oder aus demselben durch den Intellect sofort nothwendig gebildet wird. So findet die Logik, die principaliter als Lehre vom Syllogismus bezeichnet werden muß, ihr allgemeines Princip: „Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se;“ — die Physik als Lehre vom ens naturale oder mobile: „ex nihilo naturaliter nihil fit;“ — die Moral als Lehre von den menschlichen Handlungen: „omne agens agit propter bonum.“

Spricht man nun von Zurückführung aller Principien auf Eins, so muß eine solche Reduction nicht verstanden werden als Auflösung, Vernichtung aller Principien bis auf Eins; auch nicht so, als besagten alle anderen Principien weiter nichts als das Eine, auf welches sie zurückgeführt werden sollen, sondern es soll jene Reducirung nur besagen, aber das auch in seiner ganzen Ausdehnung, daß alle Principien dem höchsten Einen so untergeordnet sind, daß jene nicht wahr sein könnten, wenn dieses nicht wahr wäre, als das Erstere, oder: daß alle speciellen Principien, d. i. die Principien rücksichtlich eines determinirten Seins das Eine generelle Princip rücksichtlich des

nicht determinirten generellen Seins secundär sind, während nur das Eine generelle im strictesten Sinne das primäre ist (cf. Sa. 1. 2. q. 94. a. 2.) Aber mit vollem Rechte werden auch die übrigen Principien primäre genannt, nämlich jedes in suo genere. So hat die Logik, die Physik, die Moral, die Mathematik, i. e. quaelibet scientia in suo genere ihr oberstes oder erstes indemonstrable Princip. Man vergesse aber nicht, daß hier zunächst von dem primum principium demonstrandi die Rede ist, d. h. von der universellen, nothwendigen Wahrheit, die eine solche ist und bleibt (aeterna negative), wenn auch kein wirkliches Ding subsistirte. Man denke hier an die beiden Sphären, von denen früher mehrmals die Rede war: die ideale nämlich und die reale. Die genannten und ähnliche allgemeine Wahrheiten repräsentiren das Gebiet der Nothwendigkeit oder das ideale Gebiet, wie überhaupt in jedem Syllogismus der generelle Obersatz eine allgemeinnothwendige Wahrheit ausdrückt mit Rücksicht auf das Subsumtum. Weshalb Thomas von der propositio major des Syllogismus sagt: „habet rationem principii". Das Wort „sein" wird in diesen Wahrheiten verbalisch gebraucht, wie früher gesagt worden, oder die Relation zweier Terminen zu einander ausdrückend, ohne irgend welche Rücksicht auf die wirkliche Subsistenz von Dingen. Wie dieser allgemeine (ideale) Obersatz das Demonstrationsprincip repräsentirt, so repräsentirt der zu subsumirende Untersatz das Cognitionsprincip, sei es nun rücksichtlich der wirklichen Subsistenz in genere, oder in esse determinato. Mit Rücksicht auf die wirkliche Subsistenz wird also hier im Untersatze das Wort „sein" substantivisch gebraucht und mit Rücksicht auf das esse determinatum beides: substantivisch und

verbalisch, zugleich. In dem zu subsumirenden Untersatze ist das Gebiet der contingenten Wirklichkeit (NB. die aber doch auch, wie schon früher gesagt, ihre eigene Nothwendigkeit hat) repräsentirt. Aus der Vereinigung dieser beiden Regionen (oder Ideen, wenn man will) bildet sich dann das ganze Gebiet der wissenschaftlichen Fortbewegung des Gedankens, und zwar des Gedankens im Bereiche der Wirklichkeit, in fortwährend wiederholter Application der hier gegebenen allgemeinen Principien.

Der Metaphysik zweiter Theil.

Ontologie.

§. 22.

Haben wir bisher, im ersten Theile der Metaphysik, von den Erkenntnißprincipien gesprochen, so handeln wir jetzt im zweiten Theile der Metaphysik von dem Gegenstand der Erkenntniß, von dem erkannten Object, **von der Wirklichkeit der erkannten Dinge.** Man nehme sich aber hier, wie überhaupt rücksichtlich aller Eintheilungen, in Acht, zu *trennen*, statt zu *unterscheiden*. Ich habe oben schon gesagt, daß wir uns nicht in eiteln Gedanken herumbewegten, wenn wir vom Sein sprächen, sondern in der **realen Wirklichkeit** des Seins. Aber wir betrachteten das Alles doch nur als *Cognitions*-princip. Jetzt dagegen sehen wir umgekehrt nicht auf die Weise der Erkenntniß, als vielmehr auf das erkannte Object. Aber in beiden Fällen ist das Eine oder das Andere nicht ausschließlich, nicht getrennt zu nehmen, sondern als vorherrschend. Denn die ganze Ontologie, so wie die ganze Philosophie bleibt doch immerhin eine Erkenntnißtheorie, die sich durch die erkannten Objecte fort und fort hindurchzieht.

Der Gegenstand unserer Wissenschaft ist das Sein, die **Wirklichkeit** — und zwar Erstens im Allgemeinen, und Zweitens im Besonderen. Da alles wirklich subsistirende Sein ein particuläres, ein besonderes ist, so kommen wir also erst am Ende der Wissenschaft, in dem speciellen Theile, zu der wirklichsten Wirklichkeit, die in fortwährender Application der generellen Principien sich — wenn man es richtig verstehen will — als ein concretes, oder besser, als ein particulär, singulär-concretes herausstellt. Ich sage: wenn man es richtig verstehen will. Denn, wie schon mehrmals gewarnt worden, man muß das Allgemeine, wenn es als Abstractes bezeichnet wird, nicht für ein Nicht-concretes halten. Das Allgemeine, welches die Peripatetiker das Abstracte nennen, ist eben so wirklich und wahrhaft concret, als das Singuläre, was man gewöhnlichhin das Concrete nennt, wenn auch in anderer Weise. Es subsistirt das Allgemeine in dem Besondern, also mit andern Worten: das allgemein Concrete subsistirt in dem singulär Concreten. — Hiedurch, hoffe ich, ist der falschen Ansicht von abstracten Dingen, gegenüber der sogenannten concreten Wirklichkeit um so mehr vorgebeugt, als ich schon oben gesagt — und es kann nicht genug wiederholt werden gegen die schreienden Mißverständnisse, — daß die peripatetische Schule sich niemals auf's Gebiet der Phantasieen verliert, sondern immer und überall in der wirklichen Wirklichkeit stehend und sich bewegend, den Intellect, der eben seiner Unvollkommenheit wegen, nicht Alles auf Einmal faßt, discursiv von dem Einen zum Anderen führt, so aber, daß man bei weiterem Vordringen das vorher Gefaßte nicht fahren läßt über dem Erfassen des Folgenden, und hinwieder, daß schon in der ersten intellectuellen Fassung

alles Folgende implicite enthalten ist. Daher kommt es, daß die Peripatetiker den saltus mortalis von der Idee zur Wirklichkeit, (um durch diese Terminen mich in der gewöhnlichen Sprache auszudrücken) nicht zu machen haben.

In der generellen Ontologie haben wir zweierlei Principien zu unterscheiden, 1) die principia constitutionis, 2) die principia productionis.

Erster Abschnitt:

Die generelle Ontologie.

Erstes Hauptstück:

Principia constitutionis.

§. 23.

Unter den ontologischen constitutiven Principien der Dinge (principia constitutionis seu compositionis) werden diejenigen Principien verstanden, aus denen ein Ding in Wirklichkeit besteht, oder aus denen es gebildet wird (constituere — constitutivum). Da, wo eine simplicissima unitas (wie die Theologen von Gott sagen) vorhanden ist, kann natürlich keine Rede sein von constitutiven Principien. Die absolute Einfachheit hat keine Principien,

weil ihre absolute Vollendung oder Vollkommenheit zugleich das Erste ist. („Deus est actus purissimus" S. Th.) Nur da, wo irgend welche Composition, welcher Art immer sie auch sein mag, vorhanden ist, kann von constitutiven Principien die Rede sein. Die principia constitutionis sind also principia interna, wie die principia productionis die caussa efficiens oder principia externa bezeichnen.

Die obersten und letzten constitutiven Principien jedes irgend wie der Wandelbarkeit unterliegenden Wesens sind Act und Potenz, während das durchaus absolut unwandelbare Wesen nur reiner Act sein kann. Die Fundamentalthesis der peripatetischen Metaphysik rücksichtlich der principia constitutionis lautet also: omne ens mutabile componitur ex actu et potentia; ens vero omnino immutabile est purus actus.

Act — actus und Potenz — potentia.

§ 24.

Actus.

Definition: Unter Act — actus — wird verstanden die simplex rei perfectio seu actualitas — oder näher: quaecunque perfectio, qua aliquid constituitur principium essendi et operandi, — welch' letztere Definition mit Rücksicht auf die Eintheilung des Acts in actus primus und secundus genommen wird.

Erklärung: Bei den Dingen, welche werden, der

Wandelbarkeit oder Veränderung unterliegen, also in der Bewegung begriffen sind, unterscheiden wir sofort Zweierlei: den gewordenen, vollbrachten, vollendeten, formirten Zustand (perfectum = actuale) — und den noch nicht gewordenen, sondern erst werdenden, unvollendeten, formlosen, indifferenten oder potentialen Zustand. Vollendet oder vollkommen (perfectum) nennen wir Etwas, insofern es aus der Potenz zur Form übergegangen ist. Mit Rücksicht auf die ontologische Wirklichkeit heißt diese Form des Seins Act (= Wirklichkeit), im Gegensatz zur Formlosigkeit des potentialen Seins. Letzteres, das „potentiale Sein" ist also nicht ein wirkliches oder wahres Sein im stricten Sinne des Wortes, sondern ein „Sein secundum quid" d. i. in gewisser Rücksicht ein Sein, — wogegen die vollendete oder actuelle Wirklichkeit simpliciter als „Sein" bezeichnet werden muß.

Rücksichtlich des hier Gesagten dürfte wohl, um die Citation einer zahllosen Reihe von Texten aus Thomas überflüssig zu machen, aus Sum. theol. p. 1. die q. 4. a. 1. am empfehlenswerthesten sein, um dort zu sehen, wie der Begriff von perfectum übertragen werden muß zur Bezeichnung Alles dessen, was wirklich ist. Weil der cit. Art. erst später bei der Lehre von Gott wichtig wird, so hebe ich hier nur einige Worte aus: „secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu; nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis" . . . , „sed quia in his, quae fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentia educitur in actum, transumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud, cui non deest esse in actu, *sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.*"

Das Gesagte wird schon hinreichen, um gleich hier auf den radicalsten Irrthum aufmerksam zu machen, den die Aschəlastiker sich rücksichtlich der peripatetischen Begriffsfassung haben zu Schulden kommen lassen, und den Thomas in der 3. Obj. zu dem citirten Art. vorführt. Die Objection meint: „ipsum *esse* videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum et accipiens omnium additiones.“ Dagegen sagt Thomas (man merke sich diese Antwort!): „Ad tertium dicendum, *quod ipsum esse est perfectissimum omnium:* comparatur enim ad omnia, ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud, cui competit esse.“ Diesen gewichtigen Worten mögen folgende Worte von Thomas l. c. q. 5. a. 1. ad 1. zur Erklärung dienen: „cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, — *actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam:* secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum. Hoc autem est *esse substantiale* rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque *ens simpliciter;* per actus autem *superadditos* dicitur aliquid *esse secundum quid*, sicut esse album significat esse secundum quid; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu“. Die hier gegebene Begriffsfassung kann keiner Schwierigkeit unterliegen, wenn wir nur bei Feststellung des hier

zu fassenden Begriffs, — um mich prägnant auszudrücken: Fuß beim Male halten, d. h. hier: in linea entis bleiben, worum es sich ja eben handelt, — und nicht, weder rechts, noch links, weder aufwärts, noch abwärts, zu specificirten Dingen übergehen oder irgend wie abweichen. Handelt es sich *in linea entis* (nochmals: man beachte die Determination!) um Potenz und Act, so leuchtet sofort ein, daß das **actuelle** Sein die Schlußformation der formlosen Potenz zum Sein ist. Denn diese Schlußformation in linea entis ist nichts anderes und kann nichts anderes sein, als das „wirkliche subsistere", d. i. die **Substanz** oder das **substanziale Sein**. Wiewohl nun das substanziale Sein im absoluten Sinne ein ganz anderes ist, als das substanziale Sein im relativen Sinne, und beides nur in sensu analogo mit dem gemeinschaftlichen Terminus Substanz bezeichnet werden darf: so bleibt doch nichts desto weniger in jedem genus der Substanz der Satz unerschütterlich: „nil formalius, quam ens", nämlich: „nil formalius in unoquoque genere". Daß hier unter ens das ens substantiale verstanden wird, versteht sich von selbst; denn nur das substanziale Sein darf simpliciter als Sein bezeichnet werden, da das accidentale Sein nur secundum quid ein Sein hat. Denn das accidentale Sein hat sein Sein nur durch die Substanz i. e. per participationem (s. den obigen Text von Thomas). Mit diesen beiden Kategorieen, Substanz und Accidenz, ist aber in linea entis Alles abgeschlossen. — Uebrigens beachte man, daß wir uns in Principien bewegen, mithin eine eigentliche Definition zu geben gar nicht unsere Absicht sein darf, noch kann. „Actus est de primis simplicibus: unde definiri non potest" Th. Metaph. l. 9. lect. 5., wo der weitere Text

lautet: „posset enim aliquis quaerere ab eo (dem Philosophen), ut ostenderet, quid sit actus, *per definitionem.* Sed ipse respondet dicens, quod inducendo in singularibus per exempla manifestari potest illud, quod volumus dicere, sc. quid est actus — et non opportet cujuslibet rei quaerere terminum i. e. definitionem. Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus: unde definiri non potest. *Sed per proportionem aliquorum duorum ad invicem potest videri, quid est actus:* ut si accipiamus proportionem aedificantis ad aedificabile, et vigilantis ad dormientem, et ejus, qui videt ad eum, qui habet clausos oculos, cum habeat potentiam visivam, et ejus, quod segregatur a materia i. e. per operationem artis vel naturae formatur, et ita a materia informi segregatur, et similiter per separationem ejus, quod est praeparatum, ad illud, quod non est praeparatum, sive quod ens elaboratum ad id, quod non est elaboratum, sed quorumlibet sic differentium altera pars erit *actus,* et altera *potentia.* Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum, quid sit actus et potentia." Dasselbe, was hier vom Act gesagt worden, gilt gleicher Weise ganz von dem Begriffe Form. Das Formirte ist das Actualisirte rücksichtlich des Formlosen oder Potentialen.

Zum weiteren Studium über Potenz und Act nehme man den Com. des h. Thomas zum 9. Buche der Metaphysik des Aristoteles. Nur sei hier noch bemerkt, daß fundamentale oder principielle Begriffe, obschon sie als solche überall durchschlagen müssen, doch nicht überall in gleicher Weise applicirt werden dürfen. Darin muß

der Wahrheitsblick des Forschers der Weisheit sich erproben, zu distinguiren, wie derselbe wesentliche Begriff in anderer Weise wiederkehrt, sobald andere Relationsverbindungen eintreten. Man wird in dem citirten Commentar sehen, wie der Begriff von Potenz und Act in verschiedener Weise wiederkehrt. Damit man sich hier in Acht nehme, hebe ich folgende Distinction hervor, die uns wieder daran erinnern soll, daß wir hier in linea entis die Sache nehmen. Das „ens in potentia“ und „ens in actu“ kann haben und hat wirklich einen doppelten Sinn; einmal kann es heißen, daß ich ein und dasselbe Ding in einem doppelten status secundum rationem existendi nehme, nämlich im potentialen, d. h. idealen Zustande, (als existirend „vel in suis caussis naturalibus, vel in intellectu et potentia creantis“) — und im actualen, d. h. realen Zustande. Man sieht, daß ich das eine Mal von ein und derselben Wesenheit (essentia) spreche, auf welche ich den Begriff von Act und Potenz anwende, weil ein und dieselbe Sache, welche existirt, und, bevor sie existirt, existiren konnte, aber noch nicht reell existirte, unter dem Gesichtspunkte des potentialen und actualen Seins gefaßt wird. Das andere Mal aber handelt es sich um zwei wesentlich verschiedene Dinge, die durch alle Kategorieen hindurchgehen, so, daß ein und dieselbe Sache in eodem genere den Act und die Potenz als zwei Elemente in sich enthält, aus denen sie constituirt wird. Hier heißt das „ens in potentia“ und „ens in actu“ so viel als „ens, quod est in potentia“ und „ens, quod est actus“. Denn auch das ideale Sein jedes zu werdenden Dings schließt die beiden Elemente von Act und Potenz in sich, gerade so wie Dinge in der reellen Wirklichkeit. So weit z. B. die Idee eines Dings for-

mirt, fertig, vollendet ist, so weit ist sie im Act, während sie, in so weit sie nicht formirt ist, noch in der Potenz sich befindet, — versteht sich immer in statu ideali oder im Gebiete der Gedankenformationen. Nicht minder aber entspricht das reale Gebiet dem idealen so, daß im realen Gebiet dieselbe Composition von Act und Potenz sich findet, wie im idealen vorgebildet war. Wir werden später sehen, daß in den geschaffenen Dingen eine doppelte Composition ist: die von Potenz und Act, so wie die von Essenz und Existenz, so jedoch, daß der Begriff von Act und Potenz der fundamentale ist, der in doppelter Beziehung wiederkehrt. Der bald folgende §. de potentia wird das hier über den Act Gesagte klarer herausstellen.

§. 25.

Actus primus — actus secundus.

Der Act (das actuelle Sein) nun ist ein doppelter: actus *primus* und actus *secundus*. Der actus primus muß definirt werden als: prima rei perfectio seu actualitas, quae nullum alium actum supponit; dagegen: actus secundus est, qui primum supponit eique accedit tanquam perfectio superaddita. So ist die forma substantialis der actus primus, wogegen die *operatio* ejusdem formae substantialis der actus secundus ist. Spricht man also von einer Sache als „in actu primo", so ist damit das wesentliche, substanzielle, constitutive Sein der Sache gemeint; spricht man aber von eben derselben

Sache als „in actu secundo“, so meint man die der schon constituirten Sache folgende Thätigkeit derselben. Daher sagt Thomas q. 1. de pot. Dei a. 1. ganz kurz: „actus est duplex, sc. primus, qui est *forma*, et secundus, qui est operatio“. Die Richtigkeit der Bezeichnung beider Dinge mit actus nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gibt Thomas in folgendem Texte: Metaphys. lib. 9. lect. 3.: „ostendit (Aristoteles nämlich), quid sit esse in actu, et dicit, quod hoc nomen actus, quod ponitur ad significandum entelechiam et perfectionem, sc. formam, et alia hujusmodi, sicut sunt quaecunque operationes, *veniunt maxime ex motibus*, quantum ad originem vocabuli. Cum enim nomina sint signa intelligibilium conceptionum, illis *primo* imponimus nomina, quae *primo* intelligimns, licet sint posteriora secundum ordinem naturae. Inter alios autem actus maxime est nobis notus et apparens *motus, qui sensibiliter a nobis videtur*. Et ideo *ei primo* impositum fuit nomen actus, — et a motu ad alia derivatum est. Et propter hoc moveri non attribuitur non existentibus, licet quaedam alia praedicata non existentibus attribuantur. Dicimus enim non entia esse intelligibilia, vel opinabilia, aut etiam concupiscibilia; sed non dicimus ea esse *mota*. Quia cum *moveri* significet *esse actu*, sequeretur, quod non entia actu essent actu, — quod patet esse falsum. Etsi enim quaedam non entia sint in potentia, tamen ideo non dicuntur esse, quia non sunt in actu.“ — Kürzer besagt dasselbe, mit Rücksicht auf die Bezeichnung des actus secundus und die daraus genommene Bezeichnung mit actus primus folgender Text Qq. disp. q. 1. de pot. dei a. 1.: „ad hujus quaestionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur

ab actu; actus autem est duplex, sc. primus, qui est forma, et secundus, qui est operatio. Et sicut videtur (wie man sieht), ex communi hominum intellectu, *nomen actus primo fuit attributum operationi.* Sic enim quasi omnes intelligunt actum. Secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter *duplex est potentia,* una activa, cui respondet actus, qui est operatio, — et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum; — alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur, nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit, nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit." —

Nach dem Gesagten wird man sofort verstehen, was die Ausdrücke „actus purus" und „actus impurus seu mixtus" besagen wollen: Actus *purus* est, qui nulli admiscetur potentiae; ein solcher ist natürlich blos Gott, der jegliche Composition von sich total ausschließt; — actus impurus seu mixtus est, qui cum potentia conjungitur — und dieser ist das Sein aller geschöpflichen Dinge. Eben so ist bei der potentia zu unterscheiden zwischen potentia pura und pot. mixta (s. folg. §.)

Dem bisher über actus Gesagten wird noch folgender Text aus lib. de anima l. 12. als Commentar dienen: „quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in lib. physic., est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea, de qua determinatum est in lib. physic. Ille enim motus est actus

existentis in potentia, quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur, non attigit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia ad ipsum. Et quia omne, quod est in potentia, in quantum hujusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti; est enim operatio sensus jam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui, nisi in actu existenti, et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. *Et hujusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire, intelligere, velle.* Et secundum hunc motum anima movet seipsam".

Als Corollarien des über actus bisher Gesagten merke man:

1⁰: In tantum aliquid est perfectum, in quantum est actu; imperfectum vero, in quantum est de potentia.

2⁰: In tantum aliquid agit, in quantum est in actu; patitur vero, in quantum est in potentia. Agere est enim quoddam diffusivum, quod proprium est *perfecti;* et e contra recipere est imperfecti. —

Potentia.

§. 26.

Definition: potentia (denominat. a posse) muß im Allgemeinen bezeichnet werden als „simplex aptitudo ad actum". Da nun das posse sich auf eine doppelte Ordnung der Dinge beziehen kann, nämlich auf das posse

esse (actus primus) — und das posse *agere* (actus secundus): so ist die potentia eine doppelte. Jene, die sich auf das posse *esse* bezieht, und von welcher hier eigentlich die Rede ist, heißt die potentia *passiva;* die andere, welche das posse *agere* ausdrückt, ist die potentia *activa.* Die pot. passiva ist also speciell zu definiren als die aptitudo ad recipiendum actum, — oder als: id, quo aliquid constituitur patiendi sive recipiendi capax. Dagegen ist die potentia activa die aptitudo ad agendum; diese pot. activa ist also ein in seinem Sein schon constituirtes Ding, ist also in sofern schon in genere actus, oder mit andern Worten, sie hat schon ihre ontologische Actualität, für welche wir erst die principienhafte Analysis suchen. Es handelt sich uns hier um die ontologische Wirklichkeit oder Actualität, insofern diese über alle einzelnen genera hinausliegt, d. i. um die transcendentale Actualität, — und consequent nur um diejenige Potenz oder Potenzialität, die als eigentliche aptitudo ontologica ad esse characterisirt werden muß.

Es leuchtet sofort ein, daß dieser potentiale Zustand des Seins, von dem wir hier reden, nämlich die bezeichnete potentia *passiva,* als das principium des actus, nur als das materiale, (versteht sich im peripatetischen Sinne des Worts) gefaßt werden kann, welches materiale den Act aufzunehmen hat — „ut quoddam materiale recipiens actum.“ Folglich kann sie als potentia *subjectiva* bezeichnet werden, weil sie das Subject für den Act abgibt — „subjectum, in quo actus recipitur“ — um so den Unterschied zwischen ihr und der potentia *objectiva* zu fixiren. Diese letztere, die nuda potentia *objectiva* ist nichts, als die „pura possibilitas ad esse“ oder die „non repugnantia, quod res sit“. Man lese hier die oben für

den Begriff des Act citirten Texte nochmals, und nehme zur weiteren Belehrung den ganzen 1. Art. q. 1. de pot. Dei der Qq. disput., wo alle Objectionen bezüglich der potentia passiva und activa rücksichtlich Gottes beleuchtet werden. Man beachte nur wieder, wie durchgreifend die peripatetischen Principien sind: in der peripatetischen Erkenntnißtheorie wird gelehrt: „omnis cognitio incipit a sensibus". Man wird das Verständniß dieses weitgreifenden Fundamentalsatzes namentlich dadurch erweitert haben, daß als das eigenthümliche und directe Object unseres Intellects nicht das ens qualecunque, sondern das ens materiale (ens a materialibus rebus sumtum) ist; daß also der Intellect seinen eigenthümlichen Standpunkt auf dem Fundamente der sensiblen Perceptionen nimmt und von hier aus sein ganzer Erkenntnißproceß fortzuschreiten hat, so zwar, daß alle andere Erkenntniß sich nach dem genommenen Standpunkte richten muß. Aber, obwohl die Orientirung von hier aus geschieht, obwohl die Fassung der Begriffe, selbst der transcendentalen, sich nach der materiellen Wahrheit richtet und bildet, so wäre doch nichts unlogischer und unrichtiger, als wenn man die Uebertragung der materiell oder sensibel geltenden Vorstellungen simpliciter als unstatthaft proclamiren wollte, weil es immerhin eine Uebertragung der Vorstellungen aus einer specifisch verschiedenen Region der Dinge in eine andere wiederum specifisch verschiedene Region ist und bleibt. Diese Uebertragung ist nicht das Unwahre, sondern eine falsche Uebertragung wäre das Unwahre. Es muß sich nun freilich fragen, ob eine Uebertragung möglich — und in wie weit solche möglich: — aber, indem wir diese Frage thun, haben wir schon principiell die Frage gelöst eben durch Vergleichung der Vor-

stellungen, die wir von sensiblen Dingen haben, mit denjenigen, die wir von nichtsensiblen Dingen bilden wollen, selbst wenn diese Vergleichung auch nichts Anderes zu Tage förderte, als eine nothwendige Negation der Uebertragung, — durch welche Negation wir dann allerdings schon sehr viel erkennen können. — In gegenwärtiger Fassung der Potenz als potentia passiva, wie solche oben definirt worden, gehen wir freilich von den beweglichen Dingen aus und zu den unbeweglichen über, fassen aber den Begriff von Potenz je in eigener Weise, so wie die sachlichen Objecte naturgemäß in riguröser Demonstration es erheischen. In diesem Sinne schreibt Thomas im Com. zu Arist. Metaphys. lib. 9. lect. 1.: „...alio modo, secundum quod (ens sc.) dividitur per potentiam et actum vel operationem, a qua derivatnm est nomen actus, ut postea dicetur (dieser Text ist oben schon mitgetheilt im vorhergeh. §.), oportet nunc determinare de potentia et actu. Et primo de potentia, quae maxime dicitur proprie, non tamen utile est ad praesentem intentionem (d. h. wir könneu den gewöhnlichen Begriff von Potenz hier nicht gebrauchen). Potentia enim et actus, ut plurimum, dicuntur in his, quae sunt in motu, quia motus cst actus entis in potentia. Sed principalis intentio hujus doctrinae (d. i. der Metaphysik), non est de potentia et actu, secundum quod sunt in rebus mobilibus solum, sed secundum quod sequuntur ens commune; unde et *in rebus immobilibus* invenitur potentia et actus, sicut *in rebus intellectualibus*. Sed, cum dixerimus de potentia, quae est *in rebus mobilibus*, et de actu ei correspondente, *ostendere poterimus* de potentia et de actu, secundum quod sunt *in rebus intelligibilibus*,

quae pertinent ad substantias separatas, de quibus postea agetur. Et hic est ordo conveniens, cum sensibilia, quae sunt in motu, sint nobis magis manifesta, et ideo per ea devenimus in cognitionem substantiarum rerum immobilium . . . Et utilis est (nämlich der gewöhnliche Begriff von Potenz in rebus mobilibus) ad praesentem intentionem, non quasi de ea principaliter intendatur, *sed quia per eam in alias potentias devenimus.*“ Der folgende Text dieser 1. Lection setzt die Mannigfaltigkeit der Bedeutung des Wortes Potenz in allen Gebieten der Dinge auseinander. Die Mühe, denselben nachzuschlagen, wird nicht unbelohnt bleiben; auch die Lesung der 2. Lection daselbst „de potentia per comparationem ad ea, quibus inest“ wird nicht verdrießen.

§. 27.

Eintheilungen.

Als von besonderer Wichtigkeit genüge es, folgende Eintheilungen hervorzuheben, außer der schon genannten von activer und passiver Potenz.

Wie der Act, so ist auch die Potenz entweder eine potentia *pura* oder pot. *mixta.* Die pot. pura ist diejenige, welche durchaus keinerlei Actualität in sich schließt — quae nullum actum habet, — wie wir das von der materia prima in der Physik gesehen haben. Die pot. mixta ist diejenige, welche schon irgend welche Actualität empfangen hat, aber, als zur weiteren Actualisirung hin-

gerichtet, immer noch als passiv empfängliches Element sich vorfindet, wie z. B. jedes endliche Subject die Potenz zur weiteren Annahme von Accidenzen besitzt — mixta pot. est, quae aliquem actum recepit et ad ulteriorem ordinatur.

Eine andere ist wiederum die potentia *naturalis*, eine andere die pot. *obedientialis*. Die pot. naturalis ist die aptitudo ad actum naturae viribus proportionatum, wie z. B. der Mensch die natürliche Potenz zur Wissenschaft hat. Die pot. obedientialis ist dagegen die aptitudo ad actum supra vires naturae, per divinam virtutem, eliciendum, wie denn derartige Acte die Wunder sind, welche nur durch die göttliche Allmacht geschehen können. Diese pot. obedientialis ist also nichts anderes, als die Unterworfenheit der Creatur unter Gott — ipsa creaturae a Deo dependentia und zwar als die „non repugnantia ad recipiendum aliquid excedens naturae vires" cf. S. theol. p. 3. q. 1. a. 3. ad 3.: „ad tertium dicendum, quod duplex capacitas attendi potest in humana natura: *una* quidem secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; *alia* vero secundum ordinem divinae potentiae, cui omnis creatura obedit ad nutum; non autem Deus omnem talem capacitatem naturae implet, alioquin Deus non posset facere in creatura, nisi quod facit: quod falsum est". cf. Qq. disp. q. 6. a. 1. ad 18. de Mir.: „quanto aliqua virtus est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorem effectum; unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commistis, quod ars facere non potest. Et inde est, quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitu-

dinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet, quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest: et ista vocatur *potentia obsedientiae*, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit".

§. 28.

Corollarien.

Wie wir von dem Acte gesagt haben: in tantum aliquid est *perfectum*, in quantum est in *actu*, so muß gleicher Weise gesagt werden: in tantum aliquid est *imperfectum*, in quantum est in *potentia*. Wie der Begriff des actus gleich ist dem Begriff von perfectio, so bezeichnen auch potentia und imperfectio dasselbe.

Wie von dem actualisirten Sein gesagt werden muß: in tantum aliquid *agit*, in quantum *actu est*, — so muß gleicher Weise von dem potentialen Sein gesagt werden: in tantum aliquid *patitur*, in quantum est in *potentia*. Denn wie das agere ein Mittheilen — diffundere, diffusivum sui — besagt, was nur die Eigenthümlichkeit des, wenn auch freilich nur relativ Vollkommenen sein kann (quia „nemo dat, quod non habet"): so bezeichnet das Potentiale nothwendig als seine Eigenthümlichkeit das Empfangen — recipere; dieses aber ist nothwendig die Eigenthümlichkeit des Unvollkommenen.

Es ergibt sich ferner sofort von selbst das Axiom: „nulla potentia seipsam reducit in actum"; sie kann nur

von einem Anderen, das schon in actu ist, actualisirt werden. Denn „reducere in actum“ heißt nichts anderes, als *agere;* folglich, wenn das genannte Axiom nicht wahr wäre, ergäbe sich das Absurdum, daß etwas handelte, bevor es wirklich existirte! Denn „agere sequitur *esse*“, bevor etwas handelt, muß es erst sein; consequent gilt der Satz: „in tantum aliquid *agit,* in quantum *est*“ d. h. actu est — in Wirklichkeit ist und nicht in der Potenz. (NB. wir reden hier immer von der potentia passiva).

Es folgt endlich: „licet in uno et eodem, quod exit de potentia in actem, *tempore* prior sit potentia, quam actus, — *simpliciter* tamen actus prior est potentia“. Denn das, was in der Potenz ist, wird nicht zum Acte gebracht, als nur durch ein schon actuelles Sein. Man sehe hierüber Sum. theol. p. 1. q. 3. a. 1. wo obige Worte bei dem Beweise vorkommen, daß Gott das erste Bewegende, selbst unbeweglich, und das erste Sein ist: „necesse est, id, quod est primum ens, esse *in actu,* et nullo modo in potentia. Licet enim in *uno et eodem,* quod exit de potentia in actum, *prius sit tempore* potentia, quam actus, *simpliciter* tamen actus prior est potentia: quia, quod est in potentia, non reducitur in actum, nisi per ens actu“. Es seien gleich hier auch die folgenden Worte des gegebenen Textes angeführt, von denen wir bald Gebrauch machen werden, die aber auch hier Licht verbreiten werden: „Ostensum est autem supra (q. praec. a. 3.), quod Deus est primum ens. *Impossibile est igitur, quod in Deo sit aliquid in potentia.* Omne autem corpus est in potentia, quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur, Deum esse corpus“.

Es folgt aber auch zuletzt nicht minder eine Wahrheit, die von dem allergrößten Belange ist für die ganze Metaphysik, wie für alle anderen Wissenschaften, die Wahrheit nämlich: „omne ens mutabile componitur actu et potentia“, so wie die gegentheilige: „ens omnino immutabile est actus purissimus“. -- Diese Wahrheiten führen uns direct zur Festsetzung der innersten Natur jeglichen Seins und hierbei wollen wir dieses Corollarium näher betrachten. Nachdem wir also bisher die principia constitutionis seu compositionis des Seins kennen gelernt, gehen wir über zur Lehre vom Sein in drei Artikeln, und zwar:

1. Art.: Natur des Seins (quid sit).
2. Art.: Vielheit und Eintheilung (quotuplex).
3. Art.: Eigenthümlichkeiten (proprietates).

Erster Artikel:

Natur oder Wesenheit des Seins.

§. 29.

Definition von *ens*.

Nach dem bisher über die constituirenden Principien Gesagten wird die Definition von ens, welche der h. Thomas gibt, keiner Schwierigkeit mehr unterliegen. Thomas

definirt: „ens est, cujus actus est esse“ — und hat mit dieser Erklärnng eine Meisterschaft im philosophischen Erfassen der Principien bewiesen, wie ich solche bei keinem der nachscholastischen großen Geister gefunden. Daß Thomas die Wichtigkeit der Sache vollends erwägte, beweisen die Worte, womit er das Opusc. de Ente et Essentia beginnt, jenes Opusculum, welches Cajetanus „opus insigne“ nennt. Thomas beginnt diese metaphysische Schrift mit den Worten: „Quia parvus error in principio magnus est in fine*), secundum Philosoph. 1. Coeli et Mundi, ens autem et essentia sunt, quae primo in intellectu concipiuntur: ideo *primo*, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum diffucaltem aperiendam dicendum est, quid nomine *Essentiae et Entis* significatur“; zu welchen Worten Cajetan hinzufügt: „Omnis errans circa principia omnium intelligibilium, magis errabit circa alia; omnis errans *circa essentiam et ens* errat circa principia omnium intelligibilium: ergo omnis errans circa essentiam et ens, *magis errabit circa alia.* Utile igitur et *necessarium* est, tradere notitiam de essentia et ente *ad evitandos multiplices errores,* qui ex eorum ignorantia accidunt.“ Sagt man, der Begriff, die Vorstellung, Idee, wie immer man will, sei

---

*) Zur Erklärung dieses Satzes sagt Cajetanus: „Quia principium est **parvum in quantitate**, ideo error in principio **parvus** appellatur; et quia principium est **magnum in virtute**, utpote virtualiter continens omnia principiata, ideo error in principio parvus, **in fine efficitur magnus.** Crescit enim error, sicut et dilatatur principium in suis principiatis, ut manifeste patet in principio bivii, in quo modica deviatio ad magnam distantiam deducit in processu“.

(abgesehen von den verschiedenen Besonderheiten dieser Ausdrücke) das **ideale** Sein, zum Unterschiede von dem **realen** Sein, der concreten Wirklichkeit oder, wie man jetzt zu sagen beliebt, der Realisirung jenes idealen Seins: so wird sich bald zeigen, ob man damit die Tiefe des Sinnes der Thomistischen Definition erreicht hat.

Der erste Schritt, der zu thun, um den Sinn der Thomistischen Definition oder besser Erklärung von ens zu fassen, ist der, daß wir mit Thomas unterscheiden zwischen dem „sein im substantivem Sinne" einer Seits, und dem „sein im adjectivischen oder copulativen Sinne" anderer Seits. Diese Distinction stellt Thomas selbst an die Spitze seiner berühmten Abhandlung „de ente et essentia." „Sciendum est, quod, sicut in 5. Metaphys. Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est: quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per quem modum *privationes* et *negationes* entia dicuntur. Dicimus enim, quod affirmatio **est** opposita negationi, et, quod caecitas **est** in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid, quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat. Unde primo modo caecitas et hujusmodi non sunt entia" (l. c. cap. 1). Wie wichtig diese Distinction ist, um ganz mißlichen Aequivocationen vorzubeugen, zeigt uns folgende Application. „Dicendum, quod esse dupliciter dicitur: Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse

Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus: *Deus est*, vera est, et hoc scimus ex ejus effectibus“ (Sa. th. p. 1. q. 3. a. 4. ad 2. Eben so und mit denselben Worten in 3. D. 6. q. 2. und sonst oft). Dieser Text gibt uns nicht blos die genannten zwei Arten des „seins“, sondern er theilt auch schon die erste Art des Seins und zählt somit drei Arten, nämlich das „esse“, die „essentia“ und das „esse veritatis propositionis.“ Das erste esse ist das „esse existentiae;“ das dritte ist das „esse logicum.“ Zu diesen drei Arten kommt aber noch eine vierte, nämlich das „esse subsistentiae seu suppositi.“ „Dicendum, quod *quid* quandoque quaerit essentiam, ut cum quaeritur: quid est homo? Animal rationale mortale. Quandoque quaerit ipsum suppositum, ut cum quaeritur: quid natat in mari? Piscis respondetur“ (1. D. 23. q. 1. a. 3. ad 4). Frage ich: was schwimmt im Wasser, ein Mensch oder ein Fisch? so ist die intendirte Antwort etwas anderes, als wenn ich frage: was ist ein Mensch? was ist ein Fisch? Auf erstere Frage antworten wir mit dem esse suppositi; auf zweite Frage dagegen mit dem esse essentiae. Es wird sich bald herausstellen, daß Beides ein Verschiedenes ist, so wie das esse existentiae wieder als von Beidem verschieden sich ergeben wird. „Impossibile est, quod substantia alterius entis praeter primum agens sit ipsum esse“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 52). Diese kurze Erwähnung der Verschiedenheit des Seins möge vorerst aufmerksam machen und uns zeigen, daß wir in einer Materie uns befinden, wo Vorsicht noth thut und eine (allerdings noch zu begründende) scharfe Distinction zu erwarten ist. Halten

wir deßhalb vorerst, um jeglicher Verwirrung vorzubeugen, die erste generellste Distinction des Seins, die uns Thomas gegeben, fest. Sie ist keine andere, als die Eintheilung in „ens reale“ und „ens rationis.“ Nach einzelner Behandlung dieser beiden Arten des ens, wobei wir das ens rationis ganz von unserer Sache werden ausschließen müssen, gehen wir dann über zur einzelnen Behandlung der anderen oben gegebenen Distinctionen. Dadurch wird sich die Thomistische Definition von ens rechtfertigen; wir werden eine distincte Einsicht in die Natur des Seins bekommen, so weit das möglich ist; und, was vor Allem noth thut, wir werden so sehen, welch' ein Misbrauch mit dem Worte „sein“ getrieben wird durch eine zwar Hegel'sche, aber leider sehr oberflächliche Dialectik — gegenüber der in der That hier bewunderungswürdigen Tiefe des h. Thomas.

§. 30.

Das ens rationis oder das Gedankending.

Unter ens rationis verstehen wir eine solche Gedankenvorstellung, die gar kein anderes Sein hat, noch auch haben oder annehmen kann, als blos in der denkenden Apprehension, so daß also, wenn wir, um dieses Gedankending zu bezeichnen, uns des Ausdrucks „Ding“ (ens) oder „Sein“ bedienen, diese Bezeichnungsweise in einem ganz besonderen Sinne zu verstehen ist. Wird das Wort „sein“ substantivisch gebraucht, wie wenn ich z. B. sage: der Mensch oder die Menschheit ist, so hat das „sein“ einen ganz anderen Sinn, als wenn dasselbe Wort adjectivisch, verbalisch oder copulativ gebraucht wird, z. B.

wenn ich sage: der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, oder: die Menschheit ist ein Compositum. In letzterem Falle ist eine bloße Relationswahrheit von Subject und Prädicat vorhanden. Diese Relation von Subject und Object ist eine bloße logische Gedankenoperation, welche anders kein Sein hat, noch haben kann, als eben blos im Gedanken. So ist der ganze Gegenstand der Logik oder das formale Object der Logik ein ens rationis in Begriff, Urtheil und Schluß. Außerdem gibt es privative Begriffe, von solchen Dingen nämlich, die keine eigene positive Wesenheit haben, sondern deren Wesenheit eben in der Privation (oder auch Negation) besteht z. B. Uebel, Böses, Finsterniß, Tod. Obschon wir diesen Privationen in der Sprache ein positives Sein zuschreiben z. B. es ist eine große Finsterniß, ein großes Uebel, weil das die Unvollkommenheit unseres Erkennens und unserer Sprachweise mit sich bringt, so soll damit doch keineswegs gesagt sein, daß solche reine Privationen ein anderes Sein haben, als blos in der Apprehension, während ihre Wirklichkeit nichts anderes ist, als ein Defect an einem wirklichen Sein. Das, was wir das **„objective“** Sein nennen, ist also bei dem ens rationis nur in der Apprehension, also nur im Intellecte vorhanden. Insofern kann man ihm auch ein objectives Sein zuschreiben; dann muß man aber dabei sagen, daß sein objectives Sein **nur** im Intellect besteht und es gar keine andere Objectivität annehmen kann. In dreifacher Weise kann nämlich etwas im Intellect sein: subjective, effective und objective. Subjective, sagt man, ist Alles das im Intellect, was ihm, wie die Accidenzen dem Subjecte, dessen Accidenzen sie sind, inhärirt, also z. B. die habitus und species intelligibilis. Effective ist das im Intellect, was von ihm

als vitale, physisch von ihm ausgehende Bewegung producirt wird, als das Erkennen selbst (intellectio). Objective aber ist das im Intellect, was von ihm erfaßt wird und rein als solche Apprehension existirt. Ein derartiges objectives Sein im Intellect hat das ens rationis, dessen ganzes Sein lediglich darin besteht, daß es erfaßt wird. Es könnte aber nicht erfaßt werden, wenn es nicht nach Weise der Wirklichkeit (per modum entis) erfaßt würde, weil, was gar Nichts ist, auch gar nicht erkannt, also auch nicht erfaßt werden kann, und alles, was erkannt und erfaßt wird, nur in sofern erkannt und erfaßt werden kann, als es an dem Sein participirt. Diese Participation am Sein ist aber bei dem ens rationis eine so schwache, daß es vielmehr ein „Schatten vom Sein", als ein wirkliches Sein genannt werden muß.

Diese Benennung des ens rationis als „Schatten vom Sein" gebührt ihm um so mehr, als dasselbe doppelter Art ist, nämlich entweder mit oder ohne Fundament (Anhaltspunct) in dem wirklichen Sein gebildet wird (wie das die Lehre von den Universalien in der Logik gezeigt hat). Das ist der bekannte Unterschied zwischen der distinctio rationis ratiocinatae und rationis ratiocinantis. Zuweilen nämlich ist es, außer der Schwäche unseres Intellects, noch die Fülle und Fruchtbarkeit des zu erfassenden Objects, welches den Grund zu einer Distinction abgibt, die zwar im Object selbst nicht vorhanden, aber wozu das Fundament im Objecte liegt z. B. wenn ich den Menschen unterscheide in animal und rationale, dann beide unterschiedene Sachen auf einander beziehe, das animal als das Allgemeine, das rationale als das Contrahirende fasse. Zuweilen aber ist ein solches Fundament gar nicht vorhanden und demnach bildet sich

der Intellect solche Gedankendinge, wie z. B. wenn er sich Centauren oder irgend welche Chimären fingirt.

Das ens rationis mit Fundament oder ens rationis fundatum ist ein doppeltes: entweder nämlich eine carentia formae ad modum formae concepta, oder eine relatio rationis. Die carentia formae ist wiederum doppelt, da sie entweder als negatio oder privatio vorhanden ist. Die negatio ist diejenige carentia formae, welche von einem Subjecte ausgesagt wird, welche jene Form gar nicht haben kann z. B. die anorganischen Dinge sind nicht sensitiv, der Stein kann nicht sehen, das Nichts ist nichts; das sind reine Negationen. Dagegen ist die privatio eine carentia formae, welche von einem Subjecte ausgesagt wird, das jene Form wohl annehmen kann und in gewisser Rücksicht haben muß z. B. die Blindheit beim Menschen, die Finsterniß, der Tod. Man definirt also die Negation kurz als „carentia formae in subjecto non apto"; dagegen die Privation als „carentia formae in subjecto apto." — Das andere ens rationis fundatum ist die relatio rationis. Darunter versteht man alle diejenigen Gesichtspuncte, welche der Intellect in den Dingen auffinden und bilden kann. Solche Gesichtspuncte bildet sich der Logiker, der Rhetoriker, der Grammatiker. Diejenigen Gesichtspuncte, welche sich der Logiker bildet, um die Wahrheit zu erkennen, sind bekannt unter dem Namen „intentiones secundae" oder Begriffe. In gleicher Weise bildet der Rhetoriker Vergleiche und Ausmahlungen, um der Phantasie und der Willensbewegung zu Hülfe zu kommen; und eben so der Grammatiker, um allerlei Redesätze und Figuren zu geben.

Diejenigen, welche das ens rationis ganz leugnen,

argumentiren so: das ens rationis hat keine Ursache, also gibt es auch kein ens rationis. Daß es aber keine Ursache habe, wird so demonstrirt: Entweder wäre jene Ursache eine causa realis oder eine causa rationis; wäre ersteres der Fall, so müsse auch der Effect als entsprechender ein realer sein, also kein bloßes Gedankending; wäre aber letzteres, nämlich eine bloße causa rationis vorhanden, so fragt es sich wieder, ob diese wieder von einer anderen Ursache und zwar entweder einer realen oder einer blos gedachten herrühre. Eine reale kann sie nicht haben: — also gibt es kein ens rationis. — Darauf ist zu antworten: das ens rationis hat gerade nur in der Weise eine Ursache, in welcher Weise es ist. Da es also nur ein Ding in der Apprehension ist, so hat es auch keine andere Ursache, als eben die Apprehension oder die apprehensive Thätigkeit selbst. Obschon diese eine reale Ursache ist, so folgt doch nicht, daß sie das ens rationis als ein in gleicher Weise reales Ding hervorbringen müsse. Weil diese apprehensive Thätigkeit als Ursache wohl nach innen (ad intra), nicht aber als Ursache nach außen (ad extra) erscheint, so ist mit der Verschiedenheit des Terminus der Ursache, auch die Verschiedenheit der Realität des Effects bedingt und gesetzt. Diese objective Realität im Intellect, welche keine andere Realität annehmen kann, verdient aber selbstverständlich nicht den Namen von Realität, obschon sie insofern real genannt werden kann, als sie von einer realen Ursache herkommt und dem reinen Nichts gegenüber allerdings etwas Reales ist, nicht aber dem realen, als im eigentlichen Sinne realen, Sein gegenüber. Die Wirkung braucht ja, obwohl sie in irgend welcher Weise der Ursache assimilirt sein muß, doch nicht der Ursache adäquat zu sein. So ist ja das

von Gott producirte creatürliche Sein, in Vergleich mit dem göttlichen Sein selbst, vielmehr ein Nichts, als ein Sein; es ist blos eine analoge Assimilation des göttlichen Seins. Wie es der Natur des creatürlichen Seins widerspricht, eine größere Realität anzunehmen, obwohl in der sie hervorbringenden Ursache eine größere Realität enthalten ist, so auch widerspricht es dem ens rationis, als einem blos in der Apprehension zu producirendem, eine andere und größere Realität zu besitzen. So wie das creatürliche Sein gegenüber dem göttlichen Sein ein Schatten des Seins ist, so auch ist in ähnlicher Weise das ens rationis ihrer realen Ursache gegenüber ein Schatten der Realität. Dazu muß noch beachtet werden, daß die Bildung des ens rationis durch den Intellect als realen Ursache auf einem Defect eben dieser realen Ursache beruht: es ist die Schwäche des creatürlichen Intellects im Erkennen, welche den Intellect nöthigt, ein solches ens rationis sich zu bilden. Wenn also von der Realität der Ursache des ens rationis die Rede ist, so muß nicht blos diese Ursache in der materialen Realität, sondern auch in ihrer formalen Unvollkommenheit gefaßt werden; und dieser formalen Unvollkommenheit entspricht vollends die formale Realität des ens rationis. Wir werden sogleich sehen, daß mit diesem ens rationis ja nicht das „ens in ratione" verwechselt werden darf.

§. 31.

Das ens reale oder die Wirklichkeit.

Während das ens rationis dasjenige Sein ist, welches außerhalb dem Gedanken gar kein Sein hat, noch auch haben kann, verstehen wir im geraden Gegensatze unter ens reale dasjenige Sein, welches auch außerhalb dem

Sein im Gedanken Wirklichkeit hat oder haben kann. Unter Wirklichkeit verstehen wir hier aber das, was man gewöhnlichhin mit „Existenz" bezeichnet als mit einem Ausdrucke, der philosophisch sehr exact ist. Existenz — (existere = sistere extra causam = stare extra causam = esse extra causam) bezeichnet das selbsteigene Sein, welches ein Ding bekommt und besitzt außer dem Sein, welches dasselbe Ding hat, so lange es noch innerhalb seinen Ursachen verschlossen ist, oder so lange es nur Realität hat in einem anderen Sein. Wollen wir für „existiren" schlechthin und κατ' ἐξοχήν „sein" sagen, so ist also das reale Sein dasjenige, welches ist oder sein kann (id, quod est aut esse potest). Man beachte aber wohl, daß in dieser Definition das „sein" schon in einem ganz besonderen Sinne, nämlich als „existiren" und zwar als das „außerhalb der Ursache existiren" verstanden wird. Daraus ergiebt sich, daß das ens reale sich theilt, weil es durch einen doppelten Status seines Seins hindurch geht, oder besser: sich in einem doppelten Modus des Seins befindet oder doch befinden kann. Als **existent** oder als außerhalb seiner Ursachen gesetzt hat das reale Sein eine Realität bekommen, die wir ganz vorzugsweise so benennen und das mit größtem Recht, wie wir sehen werden, obschon wiederum, in anderer Beziehung aber, gesagt werden kann, daß die Realität dieses selben Seins innerhalb seiner Ursachen eine größere und vorzugsweisere ist, als außerhalb, in sofern wir nämlich nicht sowohl auf das acquirirte selbsteigene Sein, als vielmehr auf die Begründung oder Verursachung seines Seins blicken, weil in diesem Falle die Wahrheit eintritt, daß die Ursache mehr ist, wirklicher ist, als die Wirkung. So wäre aber nur „secundum quid," nicht

„simpliciter" zu sprechen, wie aus Gesagtem von selbst einleuchtet. — Als **nichtexistent** oder als noch innerhalb seiner Ursachen verweilend ist das reale Sein ein „ideales Sein," weil es noch keine andere Realität hat, als in der **Idee**. Sei es nun, daß diese Idee innerhalb der causa efficiens als vorbildliche Idee, oder sei es, daß diese Idee innerhalb irgend welcher causa cognoscens sich befindet, in jedem Falle müssen wir diesen Modus des realen Seins (im weiteren Sinne) als „**ideales** Sein" unterscheiden von dem anderen Modus desselben realen Seins als „**reales** Sein" im engeren Sinne. Idealität und Realität ist also ein doppelter Status oder Modus ein und desselben ens reale, so lange das ens reale im Allgemeinen und als Gegensatz zu dem ens rationis verstanden wird. Bekanntlich kommt es nun aber sehr häufig vor, daß ein und dasselbe Wort in einem weiteren und engeren Sinne genommen wird und genommen werden muß, wo dann meistentheils der engere Sinn sich das Wort vorzugsweise vindicirt und der weitere Sinn durch ein anderes Wort bezeichnet wird. Das außerhalb seiner Ursache gesetzte Sein als ens existens behält die Bezeichnung mit ens reale als ihm vorzugsweise eigenthümlich bei, weil das es ist, was Jedermann schlechthin und vorzugsweise unter Realität oder Wirklichkeit des Seins versteht. Das innerhalb seiner Ursache noch verweilende ideale Sein oder das Sein in der Idee wird aber, dem so gefaßten realen Sein gegenüber, mit Recht und distincter als „mögliches Sein" (ens possibile) bezeichnet. Was wir also „ideales Sein" zu nennen pflegen, nannten die Alten „esse in statu merae possibilitatis" oder „ens possibile." So waren diese beiden universalsten Status des Seins durch die Termi-

nologie selbst in innigste Verbindung gebracht mit den universalsten Begriffen von Act und Potenz. Aber man hüte sich wohl, das ens *possibile* gerade zu mit dem ens *potentiale* zu verwechseln. Allerdings ist das ens possibile in gewisser Beziehung, wenn man's richtig verstehen will, wohl ein ens in potentia oder potentiale, insofern nämlich, als es richtig ist, daß eine Idee Realität annehmen kann, die sie vorher noch nicht besaß. Aber das ist etwas anderes, als wenn ein ens potentiale Realität annimmt oder besser: actualisirt wird. Wir werden bald sehen. Vorläufig sei hier der Ausdruck: „die Idee realisiren" corrigirt. Nicht die Idee wird eigentlich realisirt, sondern „nach der Idee wird etwas realisirt." Die Idee als solche d. h. in ihrem generischen Gebiete des Seins innerhalb einer causa efficiens, hat ihre Realität, die nicht weiter real werden kann, als sie ist. Wir haben sie anderswo mit Thomas kennen gelernt, als „imago in mente artificis, ad quam respiciens artifex operatur." Sie bleibt, was sie ist auch dann, wenn etwas nach ihr als Urbild gemacht ist. Das nach ihr Gemachte oder Verwirklichte nimmt Realität an, nicht die Idee selbst, es sei denn nur in einem weiteren und uneigentlichen Sinne. Aber das ens potentiale nimmt wirklich und im eigentlichen Sinne die Realität an, wie wir sehen werden. In der Idee ist ja das ganze Ding, was realisirt werden soll, mit allen seinen Theilen vorhanden, so daß, wenn ein zu realisirendes Ding aus Potenz und Act, weiterhin aus Materie und Form besteht, Alles das vorher in der Idee vorhanden war, nach welcher als dem Vorbilde jenes Compositum realisirt wird. Beides, Potenz und Act Materie und Form sind vorher gemeinschaftlich in der Idee als in statu purae possibilitatis. Das Nähere

werden wir bald sehen; es genügt dieses, um das ens potentiale nicht ohne weiters zu verwechseln mit dem ens possibile.

Wenn wir nun von dem hier zu behandelnden Sein das „ens rationis“ ganz ausschließen als jenes Sein, das eine andere Wissenschaft, nämlich die Logik, zu behandeln hat, und wenn wir mithin blos das „ens reale“ oder, wie Thomas auch sagt, das „ens, quo ponitur aliquid in rerum natura,“ oder das ens ontologicum zum Unterschiede vom ens logicum, als das hier zu behandelnde Sein bezeichnen, so ist das ens reale sowohl im weiteren, als im engeren Sinne gemeint, schon einfach deßhalb, weil jedes mögliche das wirkliche Sein voraussetzt. Denn das mögliche Sein befindet sich nur an oder in einem wirklichen Sein, wie denn die Idee nur in einem Agens vorhanden sein kann. Das ens possibile gehört also wiederum reductive zu einem ens reale im engeren und stricten Sinne. Nichtsdestoweniger aber, ja gerade deßwegen, weil diese Sachen in gewisser Rücksicht wieder coincidiren, müssen die gemachten Unterscheidungen vor Allem festgehalten werden. Denn: „error in principiis parvus fit maximus in fine“ hat uns Thomas zugerufen. Das möge uns noch durch eine Distinction bewiesen werden, deren Nichtbeachtung selbst tüchtigen Köpfen Veranlassung zu ungehörigen Objectionen gegen die Thomisten gab, und durch welche Distinction das ens rationis von dem ens ideale so ausgeschlossen wird, daß eine Verwechselung nicht statt finden kann. Das ens reale als ideale genommen ist nämlich auch ein Gedankending, aber es ist ein ens **in ratione,** nicht aber ein ens **rationis.** „Dicendum, quod illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione:

unde negationes et privationes entia dicuntur rationis (zum Unterschiede von jenem). Per quem etiam modum *futura*, prout apprehenduntur, sunt entia" (Sa. th. 1. 2. q. 8. a. 1. ad 3), wozu Cajetan (in com. ad l. c.) sehr richtig bemerkt: „nota non minus in responsione ad 3, quod „„*esse ens in ratione*"" contingit dupliciter: primo per modum *conditionis*, secundo per modum *objecti*. Accipi ut ens in ratione primo modo convenit omni ei, quod intelligitur, quoniam nihil actu intelligitur, nisi habeat hanc conditionem (oben habe ich das einen status oder modus des Seins genannt), sc. quod est in ratione seu intellectu, quidquid sit illud esse. Accipi autem ut ens in ratione secundo modo (und das ist das eigentliche ens rationis), convenit ei, quod sub aliqua entis ratione quasi vestitum consideratur, sicut cum non admiscere se rumoribus consideratur sub ratione securi, et non comedere sub ratione sani, et se non peccaturum sub ratione sancti." — Rücksichtlich des Wortes „ideal" sieht man leicht, daß, weil es sowohl das ens in ratione divina, als das ens in ratione humana bezeichnen kann, die Alten mit Recht vorsichtig in dessen Gebrauch waren*). Wir haben es hier also mit demjenigen Sein zu thun, welches wir das reale, existente Sein oder die Wirklichkeit nennen, von dem Thomas sagt: „ens hoc modo dictum dividitur per decem genera" (de ente et ess. c. 1.) d. h. die zehn Prädicamente oder Kategorien des Seins. Dieses Sein umfaßt sowohl das, was man in neuerer Sprachweise Object zu nennen pflegt gegenüber unserem erkennenden Selbst als

*) Die neuere Philosophie hat sich ja mit der „Idealität" und „Realität" förmlich zu Tode gehetzt.

Subject, als auch eben dieses Subject selbst; denn auch dieses ist ja ein Object, weil eine Wirklichkeit, so wie wir auch unseres Selbst nicht sicherer sind, als der Objecte um uns herum, wie das früher gezeigt worden (in der Noologie und Erkenntnißtheorie). Das, was wir „Wirklichkeit" nennen ist es ganz exact, was mit dem lateinischen und scholastischen „actualitas" oder „actus" ausgedrückt wird; und diese Wirklichkeit ist es, die unter dem „esse" verstanden wird, wenn Thomas sagt: „ens est, cujus actus est esse," was freilich so viel heißt, als „id, quod est aut esse potest," aber doch viel tiefer geht, als letztere Ausdrucksweise, wie sich das bald herausstellen wird, wenn wir das ens und esse distincter in seinen verschiedenen Graden oder in seinem verschiedenen Modus des Seins betrachten.

§. 32.

Fortsetzung.

Nachdem wir nach der einen Seite hin von dem Sein das ens rationis, das reine Gedankending als das Allerbegreiflichste und Faßlichste (weil wir es selbst bilden) ausgeschlossen haben, erübrigt uns, auch nach der anderen gerade entgegengesetzten Seite hin etwas total Unbegreifliches und Unerfaßliches auszuschließen, um die Thomistische Definition von ens zu rechtfertigen. Es ist nämlich unsere Definition keine eigentliche Definition, keine definitio essentialis, sondern eine definitio descriptiva oder vielmehr eine bloße Erklärung, eine distinctere Fassung von dem, was Jedermann in confuso kennt.

Es gibt keinen Begriff, der von Jedermann in confuso so klar erkannt wird, als der des Seins. Sagen wir: **es ist etwas,** was immer es auch sein mag — während wir also noch nicht wissen, was es ist — so haben wir die allerklarste Vorstellung von der Realität gegenüber dem Nichts. Eine klarere Vorstellung kann es nicht geben, weil über das Sein hinaus es nichts geben kann; es ist das Universalste aller Universalien; es ist das, was überall supponirt wird, wo von einem Ding, von einem Etwas, von einem Objecte die Rede ist; es ist das Allerinnerste in jedem Ding, ohne welches Allerinnerste das Ding Nichts ist. Daher gibt es nicht und kann es nicht geben ein noch Bekannteres, ein noch Ersteres, ein noch Höheres, wodurch das Sein erklärt, definirt würde. Wird es erklärt, so kann es nicht durch ein an sich noch Klareres, Vorausgehendes, Ersteres und Höheres erklärt werden, sondern nur durch ein Nachfolgendes, wie die Ursache durch die Wirkung, wie das überhaupt bei allen primären Begriffen mehr oder weniger der Fall ist. „Prima non demonstrantur per priora, sed monstrantur per posteriora, sicut causa per effectus“ wiederholt Thomas oft. Daher ist das Sein nicht so wohl das, was erklärt wird, sondern das, wodurch erklärt wird; nicht das, was erkannt wird, sondern das, wodurch erkannt wird. Wenn daher Thomas unzählige Mal überall, fast, möchte ich sagen, bei jedem Schritt und Tritt wiederholt: „esse est actualitas omnium rerum“ d. h. das Sein ist Wirklichkeit, so hat er damit einer Seits freilich die allergemeinste und alltäglichste Wahrheit, anderer Seits aber zugleich damit die principiellste, tiefste, bis zur Grenze des Mysteriums gehende Wahrheit ausgesprochen, wo die creatürliche Weisheit sich ihre Schran-

ken gesetzt sieht. Derjenige, welcher fragen würde: was **ist** eigentlich die Wirklichkeit? und folglich nach dem Wesen der Wirklichkeit forscht, setzt eben dieses Wesen schon als bekannt voraus, indem er ja das „eigentlich sein" oder das „in der That sein" oder „das wirklich sein" eben in der Frage selbst als ein in confuso Bekanntes, wornach er fragt, in sich selbst faßt; sonst könnte er darnach gar nicht fragen. Die Frage kann also insofern nur auf die distinctere Erkenntniß, auf die Ursachen der Wirklichkeit gerichtet sein*). — Anderen Theils dagegen hat die Frage: was ist die Wirklichkeit?**) eine mysteriöse Seite, so wie zugleich die Grenze unserer Forschungen hier erscheint, auf welcher Grenze der Forschungen die „Antwort" mit einer „Frage" gegeben wird, die zugleich als „bewundernder Ausruf" erscheint. Der Intellect fragt seiner eigensten Natur gemäß überall nach der Wesenheit eines Dings. So vergißt er sich, (sowohl aus Dummheit, als aus Vermessenheit), auch nach der Wesenheit des Seins zu fragen. Die Antwort, daß das Sein die „Actualität aller Dinge" **ist**; daß das Sein

---

*) Man halte nur das im §. 25 über den Act Gesagte fest, namentlich daß der Act zum Unterschiede von Potenz verstanden und zuerst von dem actus als operatio hergenommen, dann aber auf das Sein als actus essendi übertragen ist. So wie die Wirklichkeit des Handelns zum Unterschiede von der Potenz zum Handeln uns das Allerklarste ist, so auch in gleicher Weise die Wirklichkeit des Seins im Gegensatze zur Potenz des Seins.

**) Man erinnere sich an das: „quid est veritas?!" Wir wissen ja, daß die Wahrheit (d. h. die objective) die Wirklichkeit ist: „verum est id, quod est" (August.).

nicht eine andere Wesenheit hat, sondern daß vielmehr die Wesenheiten das Sein bekommen und dann haben; daß das Sein nicht eine Wesenheit hat, sondern eben eine Wesenheit ist, ja gerade im allerhöchsten Grade eine Wesenheit ist, nämlich diejenige Wesenheit, wodurch alle anderen Wesenheiten wirklich sind: diese Antwort, sage ich, will ihm nicht genügen. Also: der Mensch will einmal den Modus seiner jetzigen Erkenntniß, die das Folgende durch das Voraufgehende, das Dunkle durch das Klare, das Zweite durch das Erste erfaßt, auch auf das ihm gegebene Erste, Klare, Principielle anwenden — und das ist seine Dummheit. Dann aber will der Mensch sich mit diesem Modus des Erkennens nicht begnügen, sondern will das Licht, worin er Alles sieht, zugleich selbst sehen, nicht in reflexer, sondern in directer Weise — und das ist seine Vermessenheit. Diese kann einen doppelten Grad haben: entweder er will, statt durch Abstraction und Reflexion zu erkennen, **intuitiv** schauen, so daß ihm keine Unruhe, kein Zweifel, keine Frage mehr erübrigt; oder er will über jegliche Beschränktheit hinaus sein und das erkennen, was zu erkennen ihm unmöglich ist. In letzterem Falle intendirt er das totale, absolute, in jeder Hinsicht vollendete Erfassen, oder das pantheistische Erkennen. Es gibt nämlich ein doppeltes Erfassen (comprehendere), wie anderswo schon gesagt, das inadäquate und das adäquate oder das unvollkommene und absolut vollkommene (Sa. th. p. 1. q. 12. a. 7. ad 1). Das adäquate, vollkommene Erfassen einer Sache gehört nur dem an, der und in so weit er etwas selbst machen oder schaffen kann. Denn nur dieser erkennt alle Ursachen (die finalis, efficiens, materialis und formalis) adäquat. Also nur der welcher das Sein machen kann, erkennt es auch allein

adäquat, wie überhaupt Einer das adäquat erkennt, was er selbst machen kann*). Wollten wir also das Sein in dieser Weise erkennen, in dieser Weise nach seiner Wesenheit fragen, so würde das etwa sich verhalten, wie wenn eine Fledermaus das Sonnenlicht schauen wollte. „Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est propter excessum intelligibilis supra intellectum, sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis“ (Sa. th. p. 1. q. 12. a. 1). Deßhalb erübrigt uns an äußerster Grenze nicht eine Antwort, die wir völlig erfassen können, sondern vielmehr eine Frage nach dem Unerfaßlichen, nicht um eine Antwort darauf zu erhalten, sondern um mit der Frage die Antwort auf alle anderen Fragen zu beschließen. Das ist der beschränkten Natur unseres Seins und also auch unseres Intellects gemäß; das ist vernünftig; ja das ist unsere höchste Weisheit. „Omnia scire, solius Dei est; nihil scire bruti animalis; aliqua scire sapientis“ (Lactant.). Thun wir also diese Frage nach dem Letzten und Höchsten nicht als Frage, sondern als demüthige Bewunderung: o mi Deus, quid est esse? und Gott wird uns später die Antwort geben: „ipse ego, qui sum!“**).

*) Wir werden später sehen, daß es das eigenthümliche Werk Gottes ist, das Sein hervorzubringen. „Ens commune est proprius effectus causae altissimae, sc. Dei“ (Sa. th. 1. 2. q. 66. a. 5. ad 4). „Impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter sive per ministerium“ (Sa. th. p. 1. q. 45. a. 5). Daher gilt vom Sein überhaupt dasselbe, was von Gott gilt, nämlich: „de Deo nescimus, quid sit“ (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 1; — q. 12. a. 7).

**) „Sic dices: qui est, misit me“ (Exod. 3, 13). Man

§. 33.

Die in dem Bisherigen nach zwei Seiten hin ausgeschlossenen Irrthümer rücksichtlich des Seins und dessen Erkenntniß als eigentlichen Objects der Metaphysik sind jene zwei fundamentalen Irrthümer, die sich, seit dem Abfall von der peripatetischen scholastischen Philosophie, in der neueren Philosophie mehr oder weniger geltend gemacht haben*), bis sich Alles concentrirte in der Hegel'schen Philosophie (als dem eigentlich babylonischen Thurmbau), welche sowohl das logische Sein mit dem realen Sein indentificirt (die Hegel'sche Logik ist Hegel'sche Metaphysik), als auch jenes „absolute Wissen" statuirt, wodurch die Menschen werden wie Götter.

Wenn wir nun auch — und das ohne Leidwesen — von dieser vorgespiegelten brillanten Thaborhöhe herabsteigen müssen, indem wir die uns gesetzten Grenzen weislich inne halten, sowohl die uns factisch gegebene sensible Wirklichkeit des Seins, als auch die absolute Unerkennbarkeit eben dieser Wirklichkeit anerkennend —, so eröffnet sich uns doch innerhalb dieser Grenzen ein derartiges Gebiet von Wunderdingen, ein solches Compositum von Schwierigkeiten, ein solches Ineinandergeflochtensein nach Grad und Modus des Seins, daß Jeder, der sich damit

---

merke sich: in keiner Wissenschaft drängt sich Alles so in einander, wie in der Metaphysik. Wer in der Ontologie nicht gewisser Maßen nach allen Seiten zugleich *προληπτικῶς* seine Blicke zu werfen versteht, der taugt nicht zum Metaphysiker.

*) Jedenfalls oder hauptsächlich auf Grund des verführerischen Irrlichts der Lehre von den eingebornen Ideen, unter denen die Idee vom Sein obenan leuchten sollte.

im Ernste beschäftigen will, gern das Geständniß ablegt: Metaphysik treiben ist wahrhaftig kein Spaß und Spielwerk! Der hochfahrende Blick unserer „absoluten Wisser" und „Speculanten" hat diese Schwierigkeiten, die den allerschärfsten und allerangestrengtesten Blick und die langdauerndste Betrachtung erfordern, nicht gekannt, deßhalb mit Füßen getreten, deßhalb mit Koth besudelt. Beachtet man sie, so findet man sich leicht und vollends entschädigt dafür, daß uns, von der Höhe des „absoluten Wissens" und der „idealen Speculation" herabzusteigen, angerathen worden ist.

In der That: die nunmehr zu folgende distinctere Erkenntniß des durch die weitere Analyse der Thomistischen Worte: „ens est, cujus actus est esse" ist (wie die Lehre von der göttlichen Providenz und Freiheit nach practischer Seite hin) in rein speculativer Rücksicht die schwierigste Parthie der ganzen Metaphysik. Hier ist das Herz und der Pulsschlag unserer Wissenschaft. Hier gründet das Leben der Weisheit; hier die Tiefe, Länge und Breite der Erkenntniß. Es handelt sich nämlich um das Zusammengesetztsein des Seins der Creatur und weiterhin um die Einfachheit des göttlichen Seins (de simplicitate Dei et de compositione creaturae). Hier hat Thomas sein Genie zu bewähren. — Mit diesen wenigen Worten die Aufmerksamkeit erregt zu haben, möge genügen; das Weitere möge sich durch die Vorlage selbst zeigen und erproben.

§. 34.

Distincte Analyse des realen Seins.

Nehmen wir das im §. 29 über die Verschiedenheit des ens rationis und ens reale, so wie hinwieder über

die Verschiedenheit innerhalb dieses ens reale Gesagte durch einen dort blos allegirten Text, der als Wiederholung dienen kann, wieder auf. „Dicendum, quod secundum Philosophum (5. Metaph. text. 6) *esse* duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subjecto, ut dicit Philosophus in 6. Metaph. (text. 6). Unde de hoc non est hic quaestio. Alio modo dicitur *esse*, quod pertinet ad naturam *rei, secundum quod dividitur secundum decem genera.* Et hoc quidem esse est in re et est actus entis, resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis. Aliquando tamen sumitur esse pro *essentia*, secundam quam res est, quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus" (3. D. 6. q 2. a. 2). Hier haben wir die Unterscheidung zwischen dem actualen Sein der Existenz eines Dings (actus entis oder actus existentiae) und anderer Seits dem Sein der Wesenheit rein als solcher (essentia oder esse essentiae oder actus essentiae). Existenz und Essenz sind also zunächst die beiden wichtigen Unterschiede, wenn vom realen Sein die Rede ist. Man nennt das auch den actus secundus (Existenz) und den actus primus (Essenz) und spricht deßhalb von actus existentiae und actus essentiae. Wir werden also zu untersuchen haben, ob das Sein als Existenz und das Sein als Essenz etwas Verschiedenes ist. Derselbe Text sagt weiter: „Ens subsistens est, quod habet esse tanquam ejus, **quod** est, quamvis sit naturae vel formae tanquam ejus, **quo** est." Hier sagt Thomas: ens sub-

sistens est id, quod habet esse. Was heißt das? Das letztere „esse“ drückt das Sein der Existenz aus; das „ens subsistens“ bezeichnen wir mit einem Worte als „subsistentia“. Dann heißt der Satz: das subsistente Sein hat das existente Sein (subsistentia habet existentiam). Thomas unterscheidet aber in dem gegebenen Texte rücksichtlich des ens subsistens: er spricht von einem „quod est“ und „quo est“ *). Das ens subsistens nennt er das „principium quod“, dagegen die natura oder forma (oder essentia) das „principium quo“. Darnach haben wir wiederum ein doppeltes zu untersuchen: einmal, ob die „subsistentia“ etwas anderes ist, als die „existentia“; dann, ob die „subsistentia“ etwas anderes ist, als die „natura seu essentia“. Man sieht, daß die Sache complicirt wird und fein zu werden droht. Die Untersuchung dreht sich also um die Begriffe von „Existenz, Subsistenz und Essenz.“ Und (um den ganzen Complex der hieher gehörigen Sachen von vornherein vorzulegen) die Subsistenz theilt sich wiederum als „Suppositum und Person“. Folglich haben wir fünf Begriffe, die hier ihrer Erklärung warten. Sind die drei Sachen: Existenz, Subsistenz und Essenz wirklich distinct, so ergibt sich nach dem schon Gesagten auch ein eben so vielfacher Sinn der Definition: ens est, cujus actus est esse. Einmal nämlich kann das Wort „ens“ als Participium genommen werden (seiend) und bezeichnet dann das actuale Sein oder die Wirklichkeit der Existenz, die wir das „concrete Sein“ eines Ding's zu nennen gewohnt sind. Dann heißen die Worte: ens est, cujus actus est esse so viel,

*) Die Ausdrücke: „principium *quod*“ und „principium *quo*“ sind aus der Logik und Physik bekannt.

als: ens est (nominatur) aliquid, in quantum ejus actus essendi consideratur. Zweitens bezeichnet das Wort ens das Subject oder das Suppositum (als principium **quod**), welches das Sein als Existenz annimmt. Dann heißt der Ausdruck: „ens est, cujus actus est esse“ so viel als „id, quod actu esse seu existere potest“. Endlich drittens kann das Wort „ens“ blos im stricten Sinne die Essenz (als principium **quo**) bezeichnen, wodurch das Ding oder Suppositum ist. Dann heißen die Worte: „ens est, cujus actus est esse“ so viel, als: „ens est, cujus, ut principii quo, actus est esse“. Die mittlere Bedeutung unserer Definition ist die eigentliche, direct und gewöhnlich gemeinte, weil das jedem ens als solchem eigenthümlich ist, die Existenz annehmen zu können; aber die erste und dritte Bedeutung sind mit eingeschlossen. Daher begreift man, wie es zu verstehen ist, wenn sowohl die essentia definirt wird als „id, cujus actus est esse“, wie auch das ens als „id, cujus actus est esse“. Bei ersterer, der Essenz, heißt das nämlich so viel als „id, cujus ut principii quo actus est esse“; und bei dem zweiten, dem ens, heißt es so viel, als: „id, cujus ut principii quod actus est esse“. Sonst wird die Essenz definirt als „id, quo aliquid est id, quod est“, nämlich die forma essentialis.

§. 35.

Begriffe und Lehrsätze.

Gehen wir nun über zur Untersuchung der vorgelegten Begriffe und der an sie geknüpften berühmten thomistischen Thesen. Die zu erörternden Begriffe sind:

Essenz, Existenz, Substanz, Subsistenz, Individium, Suppositum, Person. Die an sie geknüpften Thesen sind:

1) in allen Dingen, die nicht reinster Act sind (also in allen geschaffenen Wesen) ist die Existenz wirklich verschieden von der Essenz; und
2) ist in allen diesen Wesen die Essenz wirklich verschieden von der Subsistenz; und ist endlich
3) die Subsistenz wirklich verschieden von der Existenz.

Bemerken wir zuvörderst rücksichtlich der Aufeinanderfolge in Behandlung dieser Begriffe und Thesen, daß, je mehr, je enger und inniger sich hier Alles ineinanderdrängt, desto schwieriger es ist, diejenige Ordnung zu treffen, welche der doppelten Anforderung, daß sie die natürlichste und zugleich die in in die ganze Fassung des Complexes dieses wissenschaftlichen Knotens am leichsten einführende sei, Genüge leiste. Daher kommt es, daß man bald die zweitgestellte Thesis vor der ersten, die dritte vor der zweiten u. u. behandelt. Da hier äußerst viel, ja möchte ich sagen fast Alles darauf ankommt, daß die Begriffe festgestellt werden, welche man mit den besagten Worten verbindet, so habe ich es für zweckdienlicher gehalten, die Begriffe und Thesen gesondert zu behandeln, selbst auf die Gefahr hin, daß sich Manches wiederholt. Zuletzt werde ich wiederum Alles in einer Schlußfassung zusammen stellen. Deutlichkeit ist mir die Hauptsache. Obendrein muß gebeten werden, das Ganze zu lesen, abermals zu lesen, zu meditiren und durchzustudiren, bald von dieser, bald von jener Seite, vielleicht auch zuerst das Schlußresumee zu nehmen und dann die vorausgehende Einzelbehandlung, je nachdem man meint, wo es fehle. Beim etwaigen Ermüden vergesse man nicht, daß wir im eigentlichen Centralpuncte der Metaphysik sind,

wo alle Radien zusammen laufen; aber der Gedanke, daß hier die tiefste und reichsprudelnde Erkenntnißquelle sich öffnet, wird auch wiederum jenen Muth und jene Ausdauer verleihen, welche hier beansprucht werden müssen.

§. 36.

I. Die einzelnen Begriffe.

1. Existenz.

Wie schon früher gesagt, fassen wir das Wort existentia (oder exsistentia) in seiner strengwörtlichen Bedeutung von ex und sistere (oder stare) als das reale Sein oder Gesetztsein außerhalb seiner Ursache (sistere, exstare extra causas) wie Thomas wiederholt bemerkt. Wie der Begriff von Act hergenommen ist von actus als operatio, und übertragen werden muß auf den Act des Seins, so auch führt uns unsere eigene Thätigkeit (operatio, actus) auf den Begriff von Existenz. So lange eine That oder Handlung noch innerhalb meines Gedankens und Willens verborgen liegt, sagen wir noch nicht schlechthin, daß sie existirt (oder ist), sondern erst dann, wenn sie außerhalb meines Gedankens und Willens als ihren Ursachen die letzte Vollendung im äußeren Werke (wo dieses möglich ist) angenommen hat. Sehr gut drücken wir diese Vollendung im Werke aus, wenn wir sagen: es ist eine vollendete Thatsache. Es kann uns hier noch ganz gleich sein, zu wissen, ob die Dinge um uns herum hervorgebracht sind oder nicht. Das, worauf es bei unseren Begriffen ankommt, ist die **„Vollendung"** des Seins auszudrücken, über welche hinaus in demselben Genus (in genere seu ordine essendi) keine

weitere Vollendung oder Actualität mehr möglich ist. Deßhalb brauchen wir auch das Wort „Existenz" von dem unerschaffenen göttlichen Sein, um damit die Vollkommenheit seines Seins auszudrücken. Da diese Wirklichkeit oder Actualität eines Dings, durch welche es das erlangt, was wir „selbstständiges Sein — Selbstständigkeit" zu nennen pflegen, die höchste Vollendung des Seins ist, so muß das „existere" vorzugsweise „esse" genannt werden. Das beachte man. Da das Wort „esse" wegen seiner Umfassendheit in gar vielfachem Sinne vorkommt, so gehört bei Lesung des Thomas schon große Gewandtheit dazu, sofort zu unterscheiden, in welchem Sinne es jedesmal gebraucht ist. Man halte aber als Regel fest: wenn nicht aus dem Contexte ein anderer Sinn von selbst hervorgeht, so heißt es jedesmal so viel als „existere". Das Mißliche aber ist nun, daß das Wort „existere" auch wiederum in einem ganz allgemeinen Sinne, wie das „esse" gebraucht wird, wenn auch nur deßhalb, um den Objectionen der Gegner zu begegnen z. B. wenn ich sage: **ideae existunt in mente divina.** Auch wir brauchen in gleicher Weise das Wort „existiren" für „sein" überhaupt. Bei einem sachkundigen Denker hat eine solche vielfache Uebertragung der Wörter, die allerdings bald in diesem, bald in jenem näher oder entfernter liegenden Aehnlichkeitspuncte ihren Grund hat, wenig oder nichts zu bedeuten. Nur muß da, wo **ex professo** eine Sache zu behandeln, der ursprünglich festgestellte Begriff auch in seinem stricten Sinne genommen werden.

Es kommt nun darauf an, sich von dem Sein als „Existenz" einen richtigen, distincten Begriff zu bilden; der, welchen man gewöhnlichhin durch unsere neuere An-

schauungsweise erlangt, ist radical falsch. Wenn Thomas, wie wir früher gehört, sagt: „esse est actualitas omnium“ (Sa. th. p. 1. q. 3. a. 4); wenn er sagt: „esse est actus formae et essentiae et suppositi“ (ibid.); wenn er sagt: „esse comparatur ad alia non sicut recipiens ad receptum, sed e converso“ (ibid.): so versteht er unter diesem „esse“ eben das „existere“ oder die reale außerhalb der Ursache gesetzte Wirklichkeit. Denken wir uns irgend eine Form z. B. eine Feder, die (wie wir schlecht sagen) realisirt werden solle. Die Feder in der Idee oder in statu ideali seu possibili umfasst Alles das, was in der existenten Feder vorhanden sein soll, also nicht blos die Essenz im stricten Sinne, sondern auch alle Accidenzen; denn diese, eine solche und k ine andere, die singuläre Feder, soll real werden. Gesetzt nun, ich hätte die Macht, der in meinen Gedanken, in meiner Vorstellung gefassten Feder Realität außer mir zu geben, was würde sich dann begeben? Zuvörderst wissen wir aus dem früher Gesagten, daß mein Gedanke, die (um es kurz auszudrücken) ideale Feder zu realisiren, ein irriger ist; der Gedanke muß vielmehr der sein: nach dieser idealen Feder als Urbild eine Feder zu realisiren, die wirkliche Existenz hat. Doch darauf kommt es hier so sehr nicht an, als auf das nun folgende Verhältniß des als in Gedanken Seienden zur Existenz der Wirklichkeit. Was ist nun im Acte der Realisirung der Fall? Nimmt ein Existirendes die gedachte Feder in sich auf — oder vielmehr umgekehrt: nimmt die gedachte Feder die Existenz in sich auf? Mit den Worten des Thomas: ist das existere hier das recipiens und die Feder das receptum, oder ist die Feder das recipiens und das existere das receptum? Offenbar ist das Letztere der Fall. Es ist

das nicht blos durch sich selbst einleuchtend, sondern stellt sich auch durch die Absurditäten, in welche man bei gegentheiliger Annahme verfällt, als absolute Nothwendigkeit heraus. Müßte man doch, bei gegentheiliger Annahme, die Existenz als ein existirendes Substrat (Materie) denken, in welche die Form aufgenommen würde, wie etwa die Figur in das Wachs. Aber das existirende Substrat wäre ja entweder schon eine existirende Form — und somit wäre unser Proceß schon gesetzt, von dessen Setzung wir erst handeln; oder man müßte ein total **formlos** Existirendes annehmen, was eine Contradiction ist; denn Alles, was ist, ist das, was es ist, nur durch seine Form.

Sehen wir uns die Sache noch genauer an', um es zugleich zu verstehen, wenn Thomas sagt: „esse est maxime formale“ und: „esse est maxime intra rem“. Denken wir uns statt der gedachten Einen Feder zwei verschiedene; die eine soll realisirt werden, die andere vorerst nicht; ehe ich die eine durch die hinzudenkende Existenz vor der anderen ausscheide, stehen beide auf gleicher Linie, oder haben in genere essendi gleiche Form des Seins, nämlich das ideale Sein; nun denke ich zu der einen Feder die Existenz hinzu. Was ist nun geschehen? Es ist in meiner Idee eine weitere Formation eingetreten, durch welche weitere Formation die eine Feder ausgeschieden wird von der anderen, wie ja überhaupt die Form es ist, welche scheidet, weil begränzt und determinirt. Die ohne Existenz gedachte Feder war noch in der Potenz zu einem weiter formirten Gedanken, nämlich zu demjenigen Gedanken, der die Existenz mitfasste, ein Gedanke, der dann natürlich durch die gedachte Feder hindurchschlägt, gleichsam Alles auf's Innerste durchdrin-

gend und von Neuem formirend. Damit war die Formation in letzter Instanz vollendet; die ultima forma oder das „maxime formale“ war eingetreten. Nun kommt es aber darauf an, zwei in einander greifende Genera zu unterscheiden, das genus essentiae und das genus existentiae. In dem genus essentiae nennen wir das Formale — Form; in dem genus existentiae nennen wir das Formale — Act. Jede Form ist zwar ein Act, und hinwieder jeder Act eine Form. Aber, eben weil zwei Arten von Formen hier ineinander schlagen, müssen wir die Benennungen scheiden. Die Feder, welche nicht realisirt werden soll, ist in genere essentiae eben so formirt, wie die andere Feder, welche real werden soll. Aber letztere ist in genere existentiae weiter formirt als die andere. (Man beachte inzwischen: daß wir das ideale Sein, welches doch Alles enthält, was in dem realen Sein vorhanden sein soll, also Essenz und Accidenz, doch das genus essentiae nennen, kann nicht befremden, denn: denominatio fit a potiori; zudem: die Wesenheit als das hauptsächlich gedachte ist das, wodurch erst das Accidenz weiterhin gedacht werden kann und zwar erst mit Rücksicht auf die wirkliche Existenz, da ohne diese die Wesenheit allein bleibt). Wäre nun meine Gedankenformation eine so allmächtige, daß mit dem Gedanken der realen Existenz eben diese Existenz zugleich gesetzt würde, daß also der Gedanke identisch wäre mit der Existenz selbst, so leuchtet ein, daß das Sein der Existenz das am meisten Formale ist und das in doppelter Rücksicht, nämlich sowohl in genere essentiae, als in genere existentiae, insoweit beides im Gedanken, in der Idee, sich identificirt und indentificiren kann. Man wird sich zurecht finden, wenn man nur festhält, daß Alles, was real werden soll, vor=

erst (nach unserem Modus des Denkens zu sprechen) in dem Gedanken, in der Idee des Dings aufgenommen sein muß. Es durchkreuzen sich also in der Idee das Formale und Actuale (oder das genus essentiae und existentiae) als ein doppelt Formales, weil nach einer doppelten Richtung hin Formales, das jedoch ideal genommen identisch ist. — Mit dem Gesagten sind wir schon im Gebiete eines anderen Begriffes, zu dem wir jetzt übergehen. Hier sei nur noch bemerkt, daß man aus dem Gesagten sieht, warum und in welchem Sinne die Alten alles gewordene oder geschaffene Sein ein „esse receptum" nennen. Das steht dem ungewordenen, ungeschaffenen göttlichen Sein gegenüber, das von der göttlichen Wesenheit nicht empfangen worden ist, weil hier die Wesenheit das Sein selbst wesentlich ist. Daher sagt man von Gott: „Deus est suum esse"; aber von der Creatur heißt es: „creatura habet seu recipit et possidet esse", oder distincter: „creatura participat esse", sowohl weil sie das Sein empfängt, als auch weil sie nicht das ganze Sein, die Fülle des Seins oder **„das"** Sein, sondern nur **„ein"** Sein empfangen hat, wie das später erhellen wird.

§. 37.

2. Essenz,

in Verbindung mit der Idee.

Unter Wesenheit (essentia) im stricten Sinne verstehen wir diejenige unveränderliche Form eines Dings, wodurch dieses eben das ist, was es ist und was wir durch das dieses Ding bezeichnende Wort eigentlich aus-

drücken wollen. Es ist die Form, wodurch ein jedes Ding in seiner Art und in seinem so oder anders gearteten Sein constituirt wird. Es ist das Unwandelbare in jedem Ding gegenüber dem Wandelbaren an demselben. Es ist das Wesentliche gegenüber dem Unwesentlichen. Es ist das Eigentliche gegenüber dem Uneigentlichen. Es ist das Nothwendige gegenüber dem Nichtnothwendigen. Es ist die Hauptsache gegenüber der Nebensache. So z. B. ist die humanitas oder das Menschenwesen das, wodurch alle Menschen wirklich und wahrhaft Menschen sind, und diese humanitas ist in allen Menschen (nicht numerisch, wohl aber) specifisch ein und dasselbe, dieselbe Wesenheitsform, unveränderlich und ewig, wie wir weiter unten sehen. „Opportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem, quid est res, inde est, quod nomen essentiae a philosophis in nomen *quiditatis* mutatur. Et hoc est, quod Philosophus in 7. Metaphys. frequenter nominat: *quod quid erat esse* *) i. e. hoc, per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam *forma*, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna in 2. Metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine *natura* dicitur, accipiendo naturam secundum pri-

---

*) ὅ τι ἦν εἶναι; das Imperfectum ἦν ist sehr bezeichnend mit Bezug auf das εἶναι als Existenz: die Wesenheit ist ewig und war, wenn auch das Ding nicht war und ist.

mum modum illorum quatuor modorum (s. m. Physik §. 3), quos Boetius de duabus naturis assignat, secundum sc. quod natura dicitur esse illud, quod quocunque modo intellectu capi potest. Non enim res intelligibilis est, nisi per suam definitionem et essentiam; et sic etiam dicit Philosophus in 5. Metaphys., quod omnis substantia est natura. Nomen autem naturae hoc modo sumtae videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. Qualitatis*) vero nomen sumitur ex hoc, quod per definitionem significatur. Sed essentia dicitur, secundum quod *per eam* et in ea res habet esse" (Th. de ent. et ess. c. 1).

Da nun jedes Ding, was ist, irgend etwas ist, wie schwach und gering immerhin auch dessen Sein sein mag; da es nichts so absolut Veränderliches geben kann, daß es nicht irgend etwas Unveränderliches in sich schlösse, sei es auch, daß seine continuirliche Veränderung eben sein unveränderlicher Character ist: so gibt es gar nichts und kann es nichts geben, das nicht in irgend welcher Weise seine Wesenheit habe d. h. diejenige wesentliche Form, durch welche es eben das ist, was es wesentlich ist, diejenige Form, durch welche es in seiner Art des Seins constituirt wird. Nur das Nichts hat keine Wesenheit, so wie Alles das nicht, was als Negation oder Privation viel mehr ein Nichts ist, als daß es etwas reales wäre. Spricht man in letzteren Fällen von einer We-

*) Man verwechsele diese Bezeichnung durch qualitas nicht mit der qualitas accidentalis, was etwas ganz anderes ist. Hier ist die qualitas essentialis gemeint, die wegen der so oder anders gearteten Beschaffenheit ihrer Form auch qualitas genannt wird.

senheit z. B. von der Wesenheit der Sünde, so meint man eben diese Privation der Wesenheit oder diesen Defect. Wenn nun jedes Ding in dem Grade eine Wesenheit hat, in welchem Grade es wirklich existirt oder existiren kann, so folgt, daß vorzugsweise und im eigentlichsten Sinne das substanziale Sein eine Wesenheit hat, im minder eigentlichen Sinne dagegen das accidentale Sein, weil letzteres ja nur an einem anderen und durch ein anderes, nämlich durch das substanziale Sein, Wirklichkeit, also auch seine Wesenheit hat. „Ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid de accidentibus: inde est, quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid“ (Th. de ent. et ess. c. 2). Das Accidens, als wesentlich ein „inhaerens substantiae“ kann ja in seiner Wesenheit gar nicht einmal gedacht werden ohne das substanziale Sein, dem es inhärirt. Das substanziale Sein dagegen d. h. dasjenige Sein, was so existirt, daß es keines anderen Seins, dem es inhäriren müsste, um sein zu können, bedarf, kann auch als solches durch sich, durch seine eigene Natur verstanden werden, obwohl zu seinem vollständigen Verständnisse noch die das substanziale Sein hervorbringende causa efficiens *extrinseca* gefasst werden muß; aber dann, d. h. wenn wir diese causa extrinseca hinzufassen, sind wir schon in ein anderes Gebiet übergegangen. Das Weitere und Distinctere über die Begriffe „Substanz und Accidenz“ werden wir später geben. Hier genügt, den sich uns sofort durch die uns umgebenden Dinge, (von denen einige z. B. Mensch, Thier, Pflanze, Stein u. s. w. so existiren, daß sie keinem anderen Sein inhäriren; andere dagegen z. B. Farbe, Schall, Härte u. s. w. nur so existiren, daß

sie nur an einem anderen vorgenannten Sein sich befinden können) aufdrängenden Unterschied von Substanz und Accidenz in eben diesem hier angegebenen Gegensatze und Unterschiede zu fassen. Wegen dieser dem Accidenz gegenüber völligen Selbstständigkeit und Vollkommenheit des substanzialen Seins nennt man mit Recht das substanziale Sein ein „ens simpliciter" und das accidentale Sein ein „ens secundum quid" oder „entis ens". Dasselbe gilt auch von den Formen, die nicht als solche existiren können, sondern durch welche die Composita existiren. „Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse et est subsistens in suo esse (d. h. der completen Substanz). Formae autem et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est, ut albedo ea ratione dicitur ens, quia eâ subjectum est album. Unde secundum philosophum (7. Metaph. test. 2) accidens magis proprie dicitur entis, quam ens. Sicut igitur accidentia et formae et hujusmodi, quae non subsistunt, magis sunt coexistentia, quam entia, ita magis debent dici concreata, quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia" (Sa. th. p. 1. q. 45. a. 4).

Daher kommt es auch, daß das Wort Substanz in einem doppelten Sinne gebraucht wird: einmal für die stricte Essenz, wodurch ein Ding wesentlich das ist, was es ist; dann aber für das existiren könnende Subject, was wir Suppositum nennen und bald näher kennen lernen werden. „Dicendum, quod secundum Philosophum in 5. Metaph. text. 15. substantia dicitur dupliciter: uno modo dicitur substantia *quiditas* rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus, quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substan-

tiam Graeci *οὐσίαν* vocant, quod nos *essentiam* dicere possumus. Alio modo dicitur substantia *subjectum* vel *suppositum*, quod subsistit in genere substantiae" (Sa. th. p. 1. q. 29. a. 2). In dieser Weise hat auch unser deutscher Sprachgebrauch das Wort „Substanz" in doppelter Bedeutung beibehalten: wir bezeichnen damit das eine Mal die stricte Wesenheit als die „Hauptsache" in irgend welchem Objecte; oder das andere Mal das ganze Object, insofern es das in sich selbst subsistirende, nicht einem anderen, wie das Accidenz, inhärirende Object in seiner Totalität des ihm gehörigen Seins befasst. Wir werden den Begriff von „Substanz" noch weiter und mehrmals besprechen. Dies genügt hier, um die Aequivocation mit „Essenz" zu beseitigen. Nehmen wir nun das Nähere über die Essenz.

Die Essenz ist also das ein Ding in seiner Besonderheit des Seins oder in seiner Art des Seins Constituirende, folglich auch zugleich und eben dadurch das es von jedem anderen Sein Distinguirende. Daher das Axiom: idem est constitutivum et distinctivum. Denn die Essenz ist ja die essentiale Form. Die Form ist aber das Constituirende und Distinguirende. So ist z. B. die Feder eine Feder durch die Wesenheitsform der Feder; das Papier durch die Wesenheitsform des Papiers, das Holz durch die Wesenheitsform des Holzes u. s. w. Daraus ergibt sich, daß ein Ding entweder gar nicht erkannt wird in seiner Seinsart, oder daß es, wenn es erkannt wird, durch seine Wesenheitsform erkannt wird. Ich kann z. B. keine Feder erkennen, ohne dieses Ding, was eine Feder ist, durch die Form zu erkennen, wodurch es von Papier, Holz u. s. w. also von anderen Wesenheitsformen überhaupt, unterschieden wird, und das ist

eben seine eigentliche Wesenheit. So ist es zu verstehen, wenn Thomas lehrt: „essentia est primum, quod in unaquaque re cognoscitur“ (ubique). Dieser Satz bleibt auch dann wahr, wenn ich die Wesenheit eines Dinges nur durch seine Proprietäten, Thätigkeiten und Wirkungen erkenne, weil ja diese aus der Wesenheit fließen, in der Natur der Wesenheit ihren Grund haben und so die Wesenheit offenbaren oder zu erkennen geben. — Man wird nun aber auch leicht verstehen, warum derselbe Satz: „essentia est primum, quod in unaquaque re cognoscitur“ auch von dem Sein überhaupt (vom ens) gilt und Thomas eben so sagt: „ens est primum, quod in unaquaque re cognoscitur“. Das sind nicht so wohl zwei verschiedene Wahrheiten, als vielmehr ein und dieselbe Wahrheit, weil ein und dieselbe Sache, aber unter verschiedenen Gesichtspuncten gefasst. Wenn ich sage: ens est primum cognitum, so gilt das von dem genus existentiae; wenn ich aber sage: essentia est primum cognitum, so gilt das von dem genus essentiae seu quiditatis. Nun sind es aber nicht zwei verschiedene Formen, wodurch ein Ding existirt und ein so oder anders geartetes Ding ist; sondern **ein und dieselbe** Wesenheitsform als substanziale Form ist es, durch welche ein Ding existirt und specificirt wird. Zudem ist ja auch die Erkenntniß nicht sofort eine distincte, sondern zuerst eine allgemeine (in confuso) und daher ist, selbst dann, wenn ich das ens im umfassendsten Sinne des Wortes nehme, die Erkenntniß desselben als die cognitio essentialis in confuso, gegenüber der nachfolgenden cognitio essentialis distincta, immer die erste. Ist ja doch das „ens“ die allerinnerste Wesenheit, selbst dann, wenn ich das genus existentiae und genus essentiae von einander geschieden fasse.

Der eben erwähnte Satz, daß nämlich **ein und dieselbe** Wesenheitsform es ist, wodurch ein Ding in seinem: „**was** es ist", und in seinem: „**daß** es ist" oder in seiner Existenz und Essenz constituirt wird, ist von zu großer Wichtigkeit, als daß er nicht nochmals hervorgehoben zu werden verdiente. Das Existiren oder Sein, als Universale genommen, ist als solches ein Abstractum, ist rein als solches Nichts. Alles, was ist, ist singulär (d. h. physisch oder ontologisch singulär, nicht aber materiell singulär), weil dieses oder jenes bestimmte Sein. Selbst Gott ist unter diesem Gesichtspuncte singulär, weil er das allerbestimmteste Sein ist. Aber wir nennen Gott mit Recht „das Sein", nicht aber „ein Sein", weil er die Fülle, die Quelle alles Seins, die höchste Vollkommenheit des Seins, weil seine Wesenheit das Sein und er somit wesentlich das Sein selbst ist. Alles andere Sein ist „ein Sein" d. h. ein mehr oder weniger vollkommenes Sein, je nachdem es mehr oder weniger an der Actualität des Seins participirt; sein „Sein" ist ein recipirtes Sein (esse receptum), wie vorhin gesagt. Das hängt aber ab von der Form jedes Ding's, je nachdem die Form eine von vollkommenerer oder minder vollkommener Art ist. Denn Alles, was ist, ist das, was es ist, nur durch seine Form (cf. Physik: die Lehre über die Form). Ein absolut formloses ist das Nichts. In so weit etwas formirt ist, ist es Etwas und insoweit es Etwas ist, kann es Existenz annehmen. Bleibt man nun in genere formae seu essentiae, so kann man sagen: **die Form ist**; geht man aber über zum genus existentiae, so muß man sagen: **durch die Form ist Etwas**, oder mit anderen Worten: durch die Form ist das Sein (als Existenz) möglich und wirklich. Die Form ist also

das „principium *quo* (est aliquid)“. Die Form ist die Species. Die Species ist die bestimmte Art des Seins. Die bestimmte Art des Seins ist aber eben die Wesenheit des Seins, oder das, wodurch jegliches Ding in seiner Weise Wirklichkeit hat. Die Wirklichkeit als Existenz kommt zu der nicht wirklichen Form in accidentaler Weise hinzu, wie wir das später sehen werden; hat sich also adäquat nach der Form als causa formalis zu richten, ja wird durch diese Form constituirt in ordine executionis, wie die Form als solche das Sein in sich trägt in ordine intentionis. — Das Alles wird allmählig mit Verlauf des Nachfolgenden distincter und in seiner ganzen Tiefe gefasst werden. Kehren wir zuvörderst wieder zurück zu unserem Begriffe „Essenz“.

§. 38.

Fortsetzung.

Wenn nun die Essenz einer Sache (welcher Art immer diese Sache auch sein mag, substanzialer oder accidentaler Art) das ist, was durchaus gar keiner Veränderung, keines Zusatzes und keiner Abnahme, keiner Vermehrung und keiner Verminderung, fähig ist, ohne daß sofort durch jegliche Veränderung die jedesmalige fragliche Wesenheit total in eine andere Wesenheit umgewandelt würde d. h. destruirt würde, so fragt es sich, wie es zu verstehen, daß die Dinge ein „Mehr oder Weniger“, ein „Größer oder Geringer sein“ annehmen können. Wir müssen hier einen langen und schwierig scheinenden Text aus Thomas vorlegen. „Ut hujus rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud, se-

cundum quod sortitur aliquid speciem, opportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quaecunque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quaecunque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in 8. Metaph. text. 10, quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem.* Si igitur aliqua forma vel quaecunque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est, quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quae neque in plus excedere, neque in minus deficere possit. Et hujusmodi sunt (beispielsweise) calor et albedo et aliae hujusmodi qualitates, quae non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quae est per se ens. Illa vero, quae recipiunt speciem ex aliquo, ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus, et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus, ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem; sicut motus secundum se est intensior et remissior, et tamen remanet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate: nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturae animalis, cui possunt dispositiones diversae convenientes esse; unde potest veriari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio (oder dieselbe Species). Unde Philosophus dicit in 10. Eth. (t. 2—3), quod sanitas ipsa recipit magis et minus; non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujus-

modi autem diversae dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum; unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimae commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet, qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non" (Sa. th. 1. 2. q. 52. a. 1). So ist die Sache, wenn eine Form **an sich** betrachtet wird. Sie kann aber auch als **in einem Subjecte** seiend genommen werden. „Perfectio formae dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subjectum participat formam". Für letzteren Fall fährt Thomas also fort: „Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quaedam qualitates et formae recipere magis et quaedam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius (l. c.) assignat ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quae substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiae nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiae, et forma et figura etiam consequuntnr quantitatem, inde est, quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis et minus. Unde Philosophus dicit in 7. Physic. text. 15, quod *cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri.* Aliae vero qualitates, quae sunt magis distantes a substantia et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti.

Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, id, a quo aliquid habet speciem, opportet manere fixum et stans in indivisibili. Duobus igitur modis potest contingere, quod forma non participatur secundum magis et minus: uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam; et inde est, quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit in 8. Metaph. text. 10, quod *sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia, quae est secundum speciem* i. e. quantum ad participationem formae specificae, *sed siquidem cum materia* i. e. secundum materiales dispositiones, *invenitur magis et minus in substantia*. Alio modo potest contingere ex hoc, quod ipsa indivisibilitas est de ratione formae. Unde opportet, quod, si aliquid participet formam, participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est, quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquaeque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae, quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum seu triangulus, et tetragonum seu quadrangulus. Et hanc rationem ponit Aristoteles in Praedicam. c. *de Qual.*, ubi assignans rationem, quare figurae non recipiunt magis et minus, dicit: *quae quidem recipiunt trigoni* (seu trianguli) *rationem et circuli, et similiter trigona* (seu trianguli) *vel circuli sunt*, quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde, quaecunque participant rationem eorum, opportet quod indivisibiliter participent" (Sa. th. 1. 2. q. 52. a. 1). Nach dieser Er-

klärung der Sache fügt Thomas folgende Application hinzu: „Sic igitur patet, quod, cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in 7. Phys. (text. 17), dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari: uno modo secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quae ad plura vel pauciora se extendit; alio modo secundum participationem subjecti, prout sc. aequalis scientia vel sanitas magis recipitur in uno, quam in alio secundum diversam apitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non habitus et dispositio dat speciem subjecto, neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem" (l. c.)*).

Dieser Artikel wird sofort klar, als man bedenkt, daß der Satz: jede Species ist unveränderlich und untheilbar als solche (species consistit in indivisibili, non admittit neque magis neque minus) als ein überall und durchaus im strictesten Sinne geltender hier vielmehr als ein bekanntes Axiom vorausgesetzt wird, und daß nun die allerdings nicht ganz leichte Frage beantwortet werden soll: wie trotz dieses genannten und als bekannt vorausgesetzten Axioms der Indivisibilität der specifischen Form eine Ausdehnung und Minderung, eine Intension und Extension, ein plus und minus möglich sei. Analysiren wir kurz den gegebenen Artikel. Jede Form (das ist die erste Distinction, welche Thomas macht) kann in zweifacher Weise betrachtet werden: **Erstens** an sich d.

*) Theologen mögen zu diesem Artikel noch hinzunehmen, (Sa. th. 2. 2. q. 2. 4. a. 5.) wo die wichtige Frage behandelt wird: „utrum charitas augeatur per additionem?"

h. gemäß ihrer formalen oder specifischen Beschaffenheit, wie z. B. die Farbe, das Weißsein, die Gesundheit u. s. w., also in so fern das gewisse Species von Dingen sind. **Zweitens** können diese Formen betrachtet werden, insofern dieselben von einem Substrate oder Subjecte aufgenommen sind, in oder an einem Gegenstande sich befinden, wie z. B. das Weißsein im Schnee, im Kalke, am Schwan, oder die Gesundheit in diesem oder jenem Menschen. In dieser letzteren Rücksicht leuchtet sofort ein, daß ein plus und minus möglich und wirklich ist*), je nachdem eine Form mehr oder weniger, vollkommener oder unvollkommener in das ihr unterliegende Substrat aufgenommen ist oder aufgenommen werden kann. Innerhalb dieses Mehr oder Weniger befinden wir uns immer innerhalb ein und derselben oder identischen Species. — Was aber die erste Rücksicht, in welcher die Form genommen werden kann, betrifft, so unterscheidet Thomas wieder doppelt: entweder werden die Formen **allein** durch ihre innerliche Natur, die ihnen innerliche Beschaffenheit specificirt, wie z. B. die Substanz oder gewisse Qualitäten wie z. B. Farbe, Wärme u. s. w.; oder sie werden specificirt durch ihr Verhältniß zu einem Aeußerlichen (außer ihnen befindlichem, extraneum), zu welchem sie ihre ihnen wesentliche Beziehung haben, wie z. B. die Bewegung ihre nothwendige, specifische Beziehung zu dem Ter-

---

*) Man nennt diese Eigenthümlichkeit der Species, welche ein plus und minus zulassen, in der scholastischen Sprache die latitudo speciei und sagt also: haec vel illa forma habet seu admittit latitudinem d. h. intra se seu intra eandem speciem. Auch nennt man das die Lehre von der „intensio et remissio formarum“.

minus der Bewegung hat; so beziehen sich z. B. Gesundheit, Wissenschaft und andere Habitus wesentlich auf die Objecte, von denen sie ihre Species hernehmen. Nach dieser doppelten Unterscheidung gibt sich die Antwort doppelt: diejenigen Formen, welche „ex solo intrinseco“ specificirt oder constituirt werden, lassen kein plus und minus zu; diejenigen Formen dagegen, welche „per ordinem ad aliquod extrinsecum“ specificirt oder constituirt werden, lassen in eben dem Maße ein plus und minus zu, in welchem Maße die Annäherung oder Entfernung von dem Terminus ihrer Specification eine größere oder geringere sein kann. — Das ist der sehr einfache Sinn dieses sehr wichtigen, weil sehr lehrreichen Artikels. Die weitere Erklärung gibt der Text selbst; und obschon noch Manches zu dieser Erklärung hinzuzufügen wäre, so wird das doch überflüssig sein, wenn wir folgende allgemeine Bemerkungen hinzufügen, womit man sich in dieser Materie überall leicht zurecht finden kann.

Wenn man sagt: „omnis forma consistit in indivisibili“, so muß das im strict formalen Sinne verstanden werden, also reduplicative: forma ut forma. Also nicht **jede** Veränderung eines Dings bewirkt eine andere Species, sondern nur die Veränderung seiner Form, die das Ding constituirt, nicht aber die Veränderung von Seite der Materie, in welche die Form recipirt wird, noch auch von Seite der accidentalen Form. Da aber die accidentalen Formen auch eine Wesenheit haben (wenn auch in anderer Weise, als die substanzialen Formen), so gilt der generelle Satz: omnis forma consistit in indivisibili eben so gut von den accidentalen Formen, als von den substanzialen, weil überhaupt von Allem, was und in wie weit es eine Wesenheit hat. Aber man muß das

„consistere in indivisibili“ richtig verstehen. Es kann das nämlich in doppelter Weise verstanden werden, entweder nämlich im materialen, oder im formalen Sinne; im materialen Sinne hieße der Satz, daß gar keine Theilung möglich sei, und so ist er falsch rücksichtlich mancher Formen; im formalen Sinne aber drückt er aus, daß die eine Wesenheit constituirenden Prädicate untheilbar sind, sei es nun, daß unter diesen Prädicaten die Untheilbarkeit sich findet, oder nicht, also die Theilbarkeit mit aufgenommen werden muß unter die wesentlichen Proprietäten. Ein ganz Anderes ist nämlich, wenn ich sage: „species quantum ad sui constitutionem consistit in indivisibili“, wie die Alten sich ausdrücken (und das ist der formale Sinn); und wiederum ein ganz Anderes, wenn ich sage: „ipsa indivisibilitas rei est aliquod praedicatum ex constitutivis speciei (das wäre der materiale Sinn), welches Letztere oftmals falsch ist. Die Indivisibilität jeder Species oder Form besteht in der Integrität alles dessen, was die Form als solche constituirt, also, wie man sagt, in der Gesammtheit seiner constituirenden Prädicate, und diese nennt man eben deßhalb „wesentliche Prädicate“. Das gilt also sowohl von den Accidenzen, als von den Substanzen, weil ja auch jedes Accidenz seine ihm zukommende Wesenheit hat. Aber es gilt selbstverständlich in anderer Weise von der Substanz, als von dem Accidenz. Die substanzialen Formen constituiren zuerst und durch sich das Subject in seiner specifischen Form und wir werden später sehen, daß unter den wesentlichen Eigenthümlichkeiten der Substanzen Eine die ist, daß sie durchaus gar kein magis et minus zulassen. Die Accidenzen dagegen setzen die constituirte, also specificirte Substanz voraus, constituiren also nicht

ihr Subject, dem sie inhäriren als Species. Aber die Accidenzen können auch an sich, in ihrer Wesenheit betrachtet werden. Diese ihre Wesenheit ist nicht ein „esse“, sonnern ein „inesse“ und können also, weil sie einen terminus ad quem voraussetzen, ein plus und minus des „inesse“ zulassen, je nachdem ihre wesentliche Eigenthümlichkeit dies fordert. Außerdem besagen gewisse Accidenzen wesentlich entweder die Extension ihrer integrirenden Theile, wie z. B. die Quantität, oder die Intension ihrer Beschaffenheit, wie z. B. bei den Qualitäten. Also z. B. wo die Substanz des Brodes ist, da ist sie ganz, sei's in einem kleinsten oder größern Theile ihrer quantitativen accidentalen Eigenschaft nach; sie ist also entweder ganz, oder gar nicht vorhanden — non admittit neque plus neque minus. Wo die Quantität (ein Accidenz) ist, da ist sie — in ihrer Wesenheit ganz; aber nicht in ihren extensiven integrirenden Theilen braucht sie actual vollendet zu sein; das ist sogar unmöglich; sondern ihrer Wesenheit nach läßt sie in ihren integrirenden Theilen ein plus und minus zu, besteht aber nichts destoweniger formal in indivisibili. Eine Qualität z. B. Härte oder Weiche, hat wesentlich ihre bestimmten Grenzen, innerhalb deren sie von dem Subjecte aufgenommen werden kann und läßt also ein ein plus und minus zu, aber besteht nichtsdestoweniger formal in indivisibili, so daß jede darüber hinausgehende Formation oder jedes noch hinzugefügte Prädicat die Qualität selbst zerstörte. Der Satz: „essentiae seu formae rerum consistunt in indivisibili — sunt sicut numeri“ bleibt also immer und überall im formalen Sinne unerschütterlich. Was z. B. ein Dreieck ist, ist und bleibt, wie es von Ewigkeit war, eine von drei geraden Linien eingeschlossene und folglich

drei Winkel bildende Flächenfigur. Das ist das Constitutive des Dreiecks oder das Wesen desselben. Das ist unveränderlich. Jedes Prädicat, das noch hinzugefügt, oder jedes Prädicat, das weggelassen würde, zerstörte sofort das Wesen des Dreiecks. Diese Unveränderlichkeit des Wesens ist eine ab intrinseco, nicht aber, wie z. B. die Cartesianer faselten, eine blos ab extrinseco, so daß, wie diese meinten, blos der göttliche Wille es wäre, der die Wesenheit so oder anders constituirte. Nicht so! Der göttliche freie Wille constituirt das Ding wohl in **Existenz**, nicht aber in seiner **Essenz**. Gott kann durch seinen freien Willen nicht machen, daß z. B. das Dreieck vier Winkel habe und doch ein Dreieck sei, so wenig als Gott aus der Zwei eine Drei machen kann und doch die Wesenheit der Zwei belasse. Es wäre also bei dieser Annahme gegen das principium contradictionis gefehlt, wornach ein Ding nicht zugleich sein und nicht sein, zugleich dieses sein und nicht zugleich dieses nicht sein kann. Die Wesenheiten der Dinge sind so unveränderlich, wie Gott selbst. Denn was sind die Wesenheiten? Darüber noch das Nöthige im folgenden §. Kurz läßt sich die Sache nicht sagen bei gegenwärtigem Standpuncte der Wissenschaft.

§. 39.

Fortsetzung.

Sowohl, um die Unveränderlichkeit der Wesenheit zu zeigen, als auch, um den Begriff der Wesenheit so scharf wie möglich zu fixiren, erübrigt uns noch, die Wesenheit oder Essenz mit den Ideen in Verbindung zu bringen,

zumal die Idee eines Dings zu leichtfertig mit der Wesenheit desselben verwechselt und confundirt wird, und weiterhin das Eine, wie das Andere verwechselt und confundirt wird mit der (totalen) Vollkommenheit einer Sache. Die Idee eines Dings ist das in den Gedanken oder im Intellecte existirende Bild, wornach der Künstler etwas verfertigt nach Außen („idea est imago seu forma exemplaris, ad quam artifex respiciens aliquid operatur“ Th.). In der Logik (§§. 46—54) haben wir gezeigt, wie sich die Idee von dem conceptus formalis oder der species intelligibilis unterscheidet, so nämlich, daß die Idee das „**quod** cognoscitur“ oder das „cognitum ut **quod**“, dagegen die species intelligibilis das „**quo** cognoscitur“ oder das „cognitum ut **quo**“ ist. Die Idee repräsentirt das Ding in seiner ganzen Totalität, also sowohl in seiner accidentalen, als essentialen Beschaffenheit. Sie repräsentirt gerade das, was als existirend producirt werden soll, also die Individuen oder individuellen, singulären Objecte in allen Gebieten der Realität. Wo also ein Ding einfach ist, da ist auch die Idee eine einfache; wo aber ein Ding zusammengesetzt ist, da ist auch die Idee eine zusammengesetzte. Die Idee ist ganz exact das Ding selbst, aber nicht in seiner existirenden Realität, sondern „in statu mentali“, oder, wie wir früher sagten, „in statu ideali“. In der Idee ist Alles **präformirt** oder **prädeterminirt**, was in der existirenden Realität als in alio ordine rerum eintreten soll. Daher nennt sie Dionysius (oder wer der Verf. ist de div. nom. c. 5.) „substantificas rationes existentium, quae Theologia praedeterminationes vocat, et divinas et bonas voluntates omnium effectrices“, also kurz die Musterbilder — exemplaria rerum. Obschon nun

die wirklich existirenden, singulären Dinge, wie sie in der Wirklichkeit und in Zeit und Raum sich gestalten, wandelbar sind, und obschon, ja eben weil diese Wandelbarkeit mit in der Idee als Vorbild einbegriffen ist, so ist doch die Idee selbst deßhalb nicht wandelbar in der Weise, wie die Dinge selbst, eben so wenig, als Gott selbst, der die Wandelbarkeit in den Dingen schafft und leitet, selbst der Wandelbarkeit nicht unterliegt. Das, was in den Dingen als Wandelbarkeit sich darstellt, ist in der Idee als unwandelbar, weil in einem anderen Modus des Seins, gegenwärtig, wie z. B. die bewegliche Maschine in der Idee des Künstlers als unbewegliches Bild vorhanden ist. Doch darüber anderswo. Dies hier vorausgesetzt, erklärt sich der berühmte von Thomas citirte Text Augustinus: „ideae sunt quaedam formae vel rationes rerum incommutabiles, quae formatae non sunt, ac per hoc aeternae, quae divina intelligentia continentur (August. l. 83. Qq. 46). Nehmen wir dazu die tiefer greifende Erklärung, welche Thomas von den Ideen gibt. Die Ideen der Dinge sind in Gott, der alle Dinge producirt, und sind nichts anderes, als die göttliche Wesenheit selbst, insofern diese göttliche Wesenheit in unendlich verschiedener Art und in **analoger** Weise des Seins den Creaturen mittheilbar ist. „Idea in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia“ (Sa. th. p. 1. q. 15. a. 1. ad 3). „Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia (divina), secundum hoc dicuntur plures ideae“ (ibid. a. 2. ad 1). „Respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam

suam ad res“ (ibid. ad 3). „Respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi, quibus distinguuntur personae, sed sunt respectus intellecti a Deo“ (ibid. ad 4). „Deus per intellectum omnia operans omnia ad similitudinem essentiae suae producit: unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatae (oder auch creandae; überhaupt omnes res possibiles) non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum, sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam. Diversae autem res diversimode ipsam imitantur, et unaquaeque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium, esse distinctum ab altera: et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscujusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiae (nämlich divinae), sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam“ (Q. de Verit. 3. de ideis a. 2). Das Alles wird in Kürze ausgedrückt, wenn gesagt wird: „ideae rerum sunt ipsa divina essentia, prout est multipliciter participabilis a creaturis“ (cf. Sa. c. Gent. l. 1. c. 54). oder, wie sich Thomas gewöhnlich ausdrückt, „prout est imitabilis a creaturis“ (cf. Q. de Verit. 3. de ideis). Also hat Gott nicht blos die Ideen der **verwirklichten** Dinge; sondern auch aller **möglichen** Dinge. Die Ideen der wirklichen Dinge sind in dem practischen Intellect und werden vorzugsweise Ideen genannt; die Ideen der

möglichen Dinge sind in dem speculativen Intellect und werden vielmehr „similitudiues seu rationes rerum“, als Ideen genannt (Q. de Verit. 3. de ideis a. 3). In der Augustinischen Definition sind beide Arten zusammengefasst. „Augustinus formationem ideae refert non tantum ad ea, quae sunt, sed etiam ad ea, quae fieri possunt, de quibus, si nunquam fiant, est cognitio aliquo modo speculativa“ (l. c. ad 1).

Da nun die Auswahl der zu realisirenden und der in der Möglichkeit zu belassenden Dinge von dem freien Willen Gottes abhängt und da das, was den freien Willen angeht, eine contingente Thatsache ist, so ist es allerdings insofern contingent, welche Ideen der Dinge als practische, und welche als blos speculative im göttlichen Intellecte vorhanden sind. Aber, da alle Ideen nichts anderes sind, als die göttliche Wesenheit selbst, insofern sie in verschiedenster Art und in analoger Weise den Dingen mittheilbar ist: so ergibt sich mit absoluter Nothwendigkeit die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Ideen. Und zwar **aller** Ideen; also auch **aller** Dinge. Denn jedes Ding ist nur oder kann nur sein, insofern es eine Idee hat, sei's nun, daß es eine besondere Idee für sich hat, wie die Substanz, oder sei's, daß seine Idee mit eingeschlossen ist in einer anderen Idee, wie die der Accidenzen, oder wie die der Materie mit eingeschlossen ist in der Idee der Form.

Dies Wenige über die Ideen*) kann hier genügen, um den Unterschied von Idee und Wesenheit zu geben

*) Die Lehre von der Idee muß ihren weitläufigen Commentar im Supplementbande finden. Die Sache ist in ihrer ganzen Ausdehnung wahrhaftig so leicht nicht, als

und die Unveränderlichkeit der Wesenheit zu begründen. Die Idee als das **„quod** cognoscitur“ ist das reale oder mögliche Object in seiner forma exemplaris. Diese enthält mithin das ganze Object mit Bezug auf die Concretheit der Existenz. Mit Bezug auf diese reale oder mögliche Existenz ist die Idee die „ratio rei“ und kann insofern die Wesenheit des Dings genannt werden, als die Idee das ist, wodurch das Ding seine Realität gewinnt. Aber, da die Idee das Ganze des existirenden Dings enthält, so ist eben so oft, als in dem existirenden Ding eine Vielheit zu unterscheiden, auch in der Idee eine solche Vielheit zu nehmen, oder, wo das reale Ding ein Compositum ist, da ist auch die Idee ein Compositum; wenn in dem realen Ding Substanz und Accidenz vorhanden, so ist auch in der Idee Substanz und Accidenz zu unterscheiden; wenn in dem realen Ding Wesenheit und Unwesentliches oder Nichtwesentliches vorhanden, so findet sich das eben so in der Idee. Wo immer also die Wesenheit einer Sache nicht das ist, **was** existirt, sondern das, **wodurch** das Ding existirt, da muß auch in der Idee eben diese Wesenheit als principium **quo** von dem realen Ding selbst als principium quod unterschieden werden, wenn auch beide Sachen untrennbar sind. Denn bekanntlich gibt es manche Dinge, welche nothwendig zusammen gehören, aber nichtsdesto-

---

unsere neuere Wissenschaft es leicht machen will. Namentlich ist das Verhältniß der Idee als „quod cognoscitur“ zu der species intelligibilis als dem „quo cognoscitur“ eine Sache, die einer weitläufigen Erörterung bedarf und äußerst wichtig ist, während die Neueren das ganz unbeachtet gelassen. Vorerst kann das in der Logik hierüber Gesagte hinreichen.

weniger unterschieden sind, wie z. B. Materie und Form. Wenn nun, wie gezeigt, die Ideen der Dinge unveränderlich sind, so sind's a fortiori die Wesenheiten, welche, wie in den Dingen, so auch in den Ideen das sind, wodurch das Ideale eben das, was es ist. Die Idee eines Dings schließt ja die Wesenheit des Dings als die Hauptsache in sich; aber sie enthält mehr, als die bloße Wesenheit; sie enthält das **ganze** Ding, wie es die concrete singuläre Wirklichkeit erfordert. In so fern die Wesenheit ein Theil des Ganzen ist, gilt hier, was überhaupt vor jedem Compositum gilt, dessen Idee die Ideen der Theile voraussetzt. „Ratio alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur, sicut aedificator speciem domus concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus" (Sa. th. p. 1. q. 15. a. 2). Sind die Theile nothwendig und untrennbar mit dem Ganzen verbunden, also in seiner Idee eingeschlossen, so haben natürlich diese Theile keine besondere Idee für sich, sondern nur die Idee des Ganzen. Wenn dagegen die hinzukommenden Theile als blos contingente eintreten, so müssen sie auch eine besondere Idee haben. „Dicendum, quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar (man beachte dies „secundum quod"; denn anders ist die Sache, wenn die Idee blos als similitudo seu ratio cognoscendi genommen wird; darüber sogleich), quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie. Similiter etiam est de accidentibus, quae inseparabiliter concomitantur subjectum, quia haec simul fiunt cum subjecto. Accidentia autem, quae superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domus

facit omnia accidentia, quae a principio concomitantur domum; sed ea, quae superveniunt domui jam factae, ut picturae vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam“ (Sa. th. p. 1. q. 15. a. 3. ad 4). Wo nun die Species nicht zugleich die Individuen sind, sondern diese erst durch ein besonderes Individuationsprincip, also innerhalb der Species in blos numerischer Verschiedenheit, vorhanden sind, wie beim Menschen und allen materiellen Dingen, da haben auch diese Individuen ihre besondere Idee: „quia providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia“ (ibid.). Wir könnten also sagen: die Wesenheit ist ein Theil in der Idee eines Dings, und zwar eben der wesentliche Theil. Aber, könnte man einwenden, wer zu viel beweiset, beweiset gar nichts; wir hätten die Unveränderlichkeit der Wesenheit zeigen wollen und hätten die Unveränderlichkeit auch der Idee bewiesen. Dieser Einwand zwingt uns, einen Schritt tiefer zu gehen, indem wir sowohl die Unveränderlichkeit, als die Idee unterscheiden. Wir haben eben schon angedeutet, daß die Idee entweder als im practischen, oder als blos im speculativen Intellect vorhanden und folglich entweder als „exemplar“ oder als „similitudo et ratio cognoscendi“ genommen werden kann (Sa. th. p. 1. q. 15. a. 1). — „Et secundum quod (idea) est principium factionis rerum, *exemplar* dici potest et ad practicam cognitionem pertinet; secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur *ratio* et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia, quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus; secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia, quae

cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant, et ad omnia, quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis" (Sa. th. p. 1. q. 15. a. 3). Lassen wir uns die Sache wegen ihrer großen Wichtigkeit noch genauer auseinandersetzen von Thomas selbst. „Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 3. de Anima (text. 49.), intellectus practicus differt a speculativo, fine: finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio, ut dicitur in 2. Metaphys. (text. 3). Aliqua vero cognitio practica dicitur ex ordine ad opus. Quod contingit dupliciter: quandoque in actu, quando sc. ad aliquod opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam aedificii et scit per modum operandi, non tamen operari intendit: et certum est, quod est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa: quod etiam dupliciter contingit. Uno modo quando cognitio est de rebus illis, quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis *), sicut nos cognoscimus naturalia. Quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quaedam, quae possunt separari secundum in-

*) Der Ausdruck „non sunt natae pp." heißt nichts anderes als: „sie können ihrer Natur nach nicht ꝛc."

tellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea, quae secundum esse distingui non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones (Eigenthümlichkeiten) ejus, genus et differentias et hujusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia, quae ad ejus esse requiruntur simul. Et secundum hos quatuor modos cognitio divina se habet ad res. Scientia enim ejus est causativa rerum: quaedam ergo cognoscit ordinando ea ad hoc, quod sint secundum quodcunque tempus, et horum habet practicam cognitionem actu; quaedam vero cognoscit, quae nullo tempore facere intendit; scit enim ea, quae nec fuerunt nec sunt nec erunt, ut in praecedenti quaest. dictum est; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum; et quia res, quas facit vel facere potest, non solum considerat, secundum quod sunt in proprio esse, sed secundum omnes intentiones, quas intellectus humanus resolvendo in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se etiam eo modo, quo non sunt operabiles, et scit etiam quaedam, quorum sua scientia causa esse non potest, sicut mala. Unde verissime in Deo et practicam et speculativam cognitionem ponimus.

Nunc ergo videndum est, secundum quem modum praedictorum idea in divina cognitione possit poni. Idea ergo, ut ait Augustinus (l. Qq. 83. q. 46) secundum proprietatem vocabuli *forma* dicitur; quodsi rem

attendamus*), idea est *ratio* rei vel *similitudo.* Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum: unum ad id, quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium ad id, quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formae communis, sicut primus. Hoc igitur nomen *forma* importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem *causae*; est enim forma quodammodo causa ejus, quod secundum ipsam formatur, sive formatio fiat per modum *inhaerentiae*, (das ist dann die forma inhaerens), sicut in formis intrinsecis, sive per modum *imitationis*, ut in formis exemplaribus; sed similitudo et ratio respectum etiam secundum habent, ex quo non competit eis habitudo causae. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest; et haec est cognitio *actu* practica vel *virtute* tantum, quae etiam quodammodo speculativa est. Sed tamen si ideam communiter appellemus *similitudinem* vel *rationem*,

---

*) Bezüglich der Bedeutung der Wörter ist mit Thomas zu sagen: „Dicendum, quod in significatione nominis duo sunt consideranda: sc. id, a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum imponitur. Contingit autem quandoque, quod substantia alicujus rei nominatur ab aliquo accidente, quod non consequitur totam naturam, de qua nomen illud dicitur, sicut „lapis“ dicitur ex eo, quod „laedit pedem“, nec tamen omne laedens pedem est lapis, vel e converso. Et ideo judicium de nomine non debet esse secundum hoc, a quo imponitur, sed secundum id, ad quod significandum instituitur“ (1. D. 23. q. 1. a. 2. ad 1; dasselbe Sa. th. p. 1. q. 13. a. 8).

sic idea etiam ad speculativam cognitionem pure pertinere potest; vel magis proprie dicamus, *quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio tam speculativam quam practicam*" (Q. de Verit. 3. de ideis a. 3).

Damit ist Alles erklärt und es braucht nur Weniges hinzugefügt oder vielmehr hervorgehoben zu werden, nämlich dieses, daß folglich ein reales oder existirendes Ding in einem dreifachen Zustande (satus) genommen werden kann: 1) in statu realitatis seu existentiae; 2) in statu ideali practico; 3) in statu ideali speculativo seu mere possibili. Der status possibilitatis ist also ein doppelter, nämlich als status possibilitatis practicae und status possibilitatis mere speculativae; letzteren versteht man, wenn man von dem status purae seu merae possibilitatis spricht. Dieser letztere Zustand des Dings fällt nun völlig zusammen mit den „Wesenheiten im stricten Sinne" (status rei mere seu pure essentialis) und so sagt man eben so wohl: ideae sunt rerum imagines prototypae, als auch: essentiae sunt rerum imagines prototypae. So sieht man auch, wie der „ideale Zustand" mit dem „nothwendig unveränderlichen Zustande" eines Dings identisch ist. Die Ideen der Dinge oder ihre Wesenheiten repräsentiren dann nichts als die göttliche Wesenheit selbst, insofern sie unter dem Gesichtspuncte der (möglichen) Participation von Seite der Creaturen gefasst wird; sie selbst (die Ideen oder Wesenheiten) sind aber eben die göttliche Wesenheit der Sache nach. „Quia, antiquam quiditas esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu Creatoris, ubi non est creatura, sed **creatrix essentia**" (Q. 3. de Pot. a. 1. ad 2).

Nach diesem doppelten Gesichtspuncte der Idee als

practischer und der Idee als speculativer richtet sich auch die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit, die doppelter Art ist, wie die Idee selbst. Die Unveränderlichkeit ist entweder eine absolute oder hypothetische. Ersteres, wenn sie gefasst wird mit Bezug auf den göttlichen Intellect, rein als solchen; Letzteres, wenn sie gefasst wird mit Bezug auf den freien Willen, den, je nachdem er sich so oder anders entscheidet (natürlich von Ewigkeit her), die hypothetische Nothwendigkeit setzt. Der Intellect fasst die Dinge unter der Beziehung der Nothwendigkeit; von dem freien Willen werden sie gefasst unter der Beziehung der Contingenz in denselben. Wobei man aber wohl beachte, daß Eins ins Andere eingreift, weil alles Contingente oder Veränderliche ein Nothwendiges oder Unveränderliches als Wesenheit einschließt, wie denn ja die Wesenheit eines Dings die (innerhalb fester Grenzen sich haltende) Veränderlichkeit desselben als zu dessen Natur oder Wesenheit gehörig mit einschließen kann (z. B. bei der Wesenheit gewisser Accidenzen, wie das oben gesagt, als von der latitudo speciei die Rede war). Die essentiale Unveränderlichkeit ist also die absolute; die hypothetische Unveränderlichkeit (d. h. die für den Fall, daß der freie göttliche Wille eine contingente Sache gewollt oder nicht gewollt, so oder anders gewollt, also auch im practischen Sinne demgemäß ideal gefasst hat) wäre die practische oder concrete zu nennen. Damit ist die Unveränderlichkeit der Wesenheit oder eines Dings in statu merae possibilitatis oder der Idee als similitudo seu ratio hinlänglich und vollends unterschieden von der Unveränderlichkeit des Dings in statu realitatis*).

*) Man vergleiche in m. Moral §. 48, S. 213. über sogenanntes „Ideal- und Realprincip".

Dieses Moment des freien Willens, welches zu dem status rei mere possibilis seu essentialis hinzutretend die „practische Idee" bildet, muß aber wiederum nicht verwechselt werden mit einem anderen Momente desselben Willens, der sich auf den Zweck bezieht und deßhalb die Idee unter der Beziehung von „**Gesetz**" und „**Providenz**" fasst. Das erstgenannte Willensmoment wird immer als im practischen Intellect oder in der practischen Idee miteingeschlossen gefasst, und ihr gegenüber dann der Wille als auf Ziel und Providenz sich beziehend hervorgehoben. So ist es zu verstehen, wenn Thomas sagt: „In re creata duo possunt considerari, sc. ipsa species ejus absolute, et ordo ejus in finem; et utriusque forma praecessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute, est idea; sed forma rei, secundum quod est ordinata in finem, est providentia" (Q. de Verit. q. 5. a. 1. ad 1). Und: „Dicendum, quod ratio illa in summo principe constituta non dicitur providentia nisi adjuncto ordine ad finem, ad quem praesupponitur voluntas finis. Unde, licet essentialiter ad *cognitionem* pertineat, tamen *voluntatem* aliquo modo includit" (ibid. ad 8).

Nach dem Gesagten erklärt es sich, warum wir das „Ideale" nicht geradezu als identisch mit der „totalen Vollkommenheit" nehmen dürfen. Es ergibt sich nämlich aus dem Gesagten eine dreifache Vollkommenheit, je nachdem ein Ding 1) als blos in statu mere possibili, oder 2) in statu practico und 3) in statu directionis ad finem betrachtet wird. Darnach ergibt sich 1) die essentiale, 2) die accidentale (wozu auch die Existenz gehört) und 3) die finale. Hören wir Thomas selbst: „Perfectio autem alicujus rei triplex est: prima quidem,

secundum quod in suo esse constituitur; secundo vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria; tertia vero perfectio alicujus est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem; utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem; secunda vero ejus perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate et hujusmodi; tertia vero perfectio est, secundum quod in suo loco quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam *essentiam*, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse" (Sa. th. p. 1. q. 6. a. 3). Die rein speculative Idee umfasst die Vollkommenheit ersterer Art; die practische Idee auch die der zweiten Art; und die dritte gehört stricte zur causa finalis und kann praesuppositive und participative auch zur practischen Idee gerechnet werden. Daß die accidentale Vollkommenheit erst im practischen Intellect eintritt, leuchtet von selbst ein, da ja die Idee als im rein speculativen Intellect das Accidenz nur als in seiner Wesenheit fasst. Da mit dem Accidentalen das Contingente beginnt, so tritt hier die Sache in's Gebiet des practischen Intellects und des Willens, wobei dann die voluntas Dei ordinaria und extraordinaria zum Vorschein kommen kann (eine Sache, die uns hier zu weit führen würde und die angedeutet zu haben hier hinreicht).

Kehren wir nun zurück zu unserem Begriffe von Wesenheit; um ihren Unterschied von der Idee schärfest und schließlich zu bezeichnen. Obschon man auch in der Idee von der Wesenheit sprechen kann, so haben wir es doch, wenn von der Wesenheit die Rede ist, nicht mit dem Gebiete der (abstracten) Möglichkeiten, sondern mit

der **Wirklichkeit** zu thun. Das ist das Characterische der peripatetischen Schule, daß wir alles vermeiden, was an den Schwindel der „Idealmenschen" erinnert. Wir handeln über die Wirklichkeit. In den wirklichen Dingen wird auch die Wesenheit wirklich. „Ex hoc ipso, quod quiditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quiditas creari dicitur" (Q. 3. de Pot. a. 1. ad 2). Wir werden später sehen, wie wichtig es ist, dies festzuhalten, wenn von der Composition aus Essenz und Existenz die Rede ist. Zwar behält das vorhin über die Idee Gesagte seine volle Richtigkeit und Wichtigkeit, weil wir sehr wohl das Augustinische: „in ideis tanta vis constituitur, ut, nisi his intellectis sapiens nemo esse possit" kennen und zu würdigen wissen. Aber wir verlassen nie den Boden der Realität; das um so weniger, wenn's in die schwindelnde Region der Ideen hinein gehen soll, wie es denn wirklich dort hinein gehen muß, wenn von der essentia orginis, (also von Gott, als principium extrinsecum), nicht von der essentia intrinseca constitutiva die Rede sein soll.

Während also die Idee im stricten Sinne die forma exemplaris extrinseca ist, erscheint die Essenz als forma intrinseca constitutiva. Hier ist die Essenz das, was durch die wesentlichen Attribute oder durch die Definition bezeichnet wird, wie das Anfangs besprochen worden. Diese Wesenheit nun kann in doppelter Weise gefasst werden: entweder nämlich als Theil und in abstracto, oder als Ganzes und in concreto. „Natura vel essentia significatur dupliciter: sc. ut *pars*, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis, (sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singu-

laris domonstrati)*), sicut hoc nomen *humanitas;* et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed eá formaliter denominatur *homo.* Vel significatur ut *totum*, secundum quod ea, quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine *homo* et significatur ut *quod est.* Et utroque modo invenitur hoc nomen *essentia.* Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quandam; quandoque dicimus, quod essentia Socratis non est Socrates. Et sic patet, quod essentia quandoque *quo est*, ut significatur nomine *humanitatis*; et quandoque *quod est*, ut significatur hoc nomine *homo*" (i. D. 23. q. 1. a. 1). Man beachte also: wir haben einen weiteren und engeren Sinn des Wortes Essenz, und beide werden ganz exact durch das „quod est" und „quo est" ausgedrückt. Die Essenz im **engeren** oder **stricten** Sinne ist das **„quo est"** (aliquid) oder das „principium **quo**", während das concrete Ding, welches durch diese Essenz constituirt wird, das „quod est" oder das „principium quod" ist und deßhalb erst als „ens" bezeichnet wird. Wir werden bald sehen, daß dieses letztere das „Suppositum" genannt wird. Wenn in diesem stricten Sinne die Essenz,

*) Den Ausdruck „demonstrata" oder „signata" betreffend: „particulare significat compositum ex materia et forma demonstrata, sed (oder sicut) universale in substantiis compositis significat etiam compositum ex materia et forma, sed non demonstrata, sicut homo ex anima et carne et osse, non tamen ex *his* carnibus et *his* ossibus" (l. c. ad 1). Die Sache kommt später beim Individuationsprincip weitläufiger vor.

als identisch mit Natur, zu dem ens oder suppositum sich verhält, wie das „quo est“ zu dem „quod est“, oder das „principium quo“ zu dem „principium quod“, so muß doch wiederum, sobald in der Essenz selbst eine Composition vorhanden, das „principium quo totale“ von dem „principium quo partiale“ unterschieden werden. Ist nämlich eine Composition der Essenz vorhanden, so besteht unter den componirenden Theilen nothwendig das Verhältniß von Materie und Form, weil dadurch allein die essentiale Einheit des Seins bewahrt wird. Dann ist die essentia completa ein aus einem Formalen und Materialen Bestehendes. (Sa. th. p. 1. q. 29. a. 1. ad 4). Das Formale ist dann das „principium partiale quo formale“, und das Materiale ist das „principium partiale quo materiale“. Hier sieht man, daß man sich da, wo eine größere Vielheit in einer Composition oder eine mehrfache Composition vorhanden ist z. B. nicht blos aus Potenz und Act, sondern auch aus Materie und Form, sehr in Acht nehmen muß rücksichtlich des den Alten sehr geläufigen Ausdrucks von principium quo und principium quod, da eine und dieselbe Sache nach Einer Seite hin ein principium quod, nach der Anderen dagegen ein principium quo, jedoch partial, sein kann. So ist die essentia completa im stricten Sinne überall das principium totale quo für jedes ens, wie z. B. humanitas für homo; da aber die humanitas zwei Momente in sich befasst, nämlich die animalitas und rationalitas, von denen jenes gleichsam das Materiale, dieses das Formale abgibt, so stehen letztere beiden Ingredienzen abermals zu einander im Verhältniß von Materie und Form, also von „quod est“ und „quo est“.

Das, was nun vor Allem beachtet werden muß, ist dieses, daß die Wesenheit im stricten Sinne als solche durchaus gar nichts ihr Fremdartiges annehmen kann. „Circa quodcunque abstracte consideratum hoc habet veritatem: quod non habet in se aliquid extraneum, quod sc. sit praeter essentiam suam, sicut humanitas et albedo et quaecunque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut **quo** aliquid est homo, et albedo, ut **quo** aliquid est album. Non est autem aliquid homo formaliter loquendo, nisi per id, quod ad rationem hominis pertinet. Et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id, quod pertinet ad rationem albi; et ideo hujusmodi abstracta nihil in se alienum habere possunt. Aliter autem se habet in iis, quae significantur in concreto; nam homo significatur, ut **qui** *habet* humanitatem, et album, ut **quod** *habet* albedinem. Ex hoc autem, quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his. Et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere, quam humanitatem et albedinem. Et haec est ratio, quare albedo vel humanitas significuntur per modum partis et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto“ (Th. opusc. 69. supra secund. text. Boët.).

Aus dem Begriffe von Essenz als dem principio **quo** ergiebt sich nämlich von selbst, daß sie in diesem stricten Sinne nur als Abstractum gefasst werden kann, da dieses ja erst in der Realität des principium quod auch selbst concret wird, wie ja auch die Form erst in und mit der Materie Realität annimmt*).

*) Schließlich sei noch zum Verständnisse einiger Texte in

§. 40.

3. Subsistenz:
Substanz, Suppositum, Individium, Person.

Mit dem Begriffe von Subsistenz fallen die übrigen überschriftlich genannten Begriffe zusammen, obschon ein jeder derselben eine besondere Beziehung ausdrückt. Hier steigt nun allerdings die Schwierigkeit auf's Höchste. Da es sich uns jedoch vorerst nur um Feststellung der Begriffe handelt, (unbekümmert darum, wie die Sache zu begründen ist; das wird sich in den nachfolgenden Thesen erweisen): so können wir uns hier kürzer fassen. Der schwierigste Punct, der sich hiebei bietet, dürfte die Lehre von dem „modus" einer Sache sein und die werden wir hinzufügen am Schlusse der Explication dieser Begriffe *).

Thomas bemerkt, daß das „per essentiam" einen doppelten Sinn hat: entweder steht es dem „per participationem" gegenüber, wie z. B. Gott ist per essentiam, die Creatur per participationem; oder es steht dem Accidentalen gegenüber und heißt dann so viel als essentialiter. — Daß essentialiter auch für radicaliter gebraucht wird, ergibt sich leicht von selbst, da es ja sehr wohl geschehen kann, daß die „capacitas ad aliquid" als exercitium alicujus in radice oder radicale wesentlich (essentialiter) vorhanden ist, während das exercitium hujus rei actuale blos ein Accidentales ist. — Man studire zu diesem §. das opusc. de ent. et essentia (am Ende d. W.).

*) Um jedoch in einer so wichtigen Sache den Leser selbst in den Stand zu setzen, völlig selbstständig die Lehre des Thomas beurtheilen zu können, so wird man es zu würdigen wissen, wenn ich das ganze Materiale in Texten aus Thomas vorlege, und dann die allgemeine Lehre der Thomisten als Resümee hinzufüge.

Im Vorhergehenden haben wir schon einen Text gegeben, wornach das Wort Substanz in doppeltem Sinne, nämlich für Wesenheit im stricten Sinne und für das in substanzialer Weise (d. h. nicht als einem anderen inhärirend, sondern für sich) vorhandene Subject gebraucht wird. An diese Unterscheidung knüpft Thomas die übrigen Begriffe in folgender Weise an. „Dicendum, quod secundum Philosophum in 5. Metaph. text. 15. substantia dicitur dupliciter: uno modo dicitur substantia *quiditas* rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus, quod definitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam Graeci *οὐσίαν* vocant, quod nos *essentiam* dicere possumus. Alio modo dicitur substantia *subjectum* vel *suppositum* *), quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur *suppositum.* Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem (man beachte den Gegensatz von intentio und res: entweder man will blos im **Allgemeinen** das subsistirende Ding bezeichnen d. h. die intentio angeben; oder man will im **Besondern** die subsistirenden Dinge bezeichnen, d. h. die Sache angeben), quae quidem sunt *res naturae, subsistentia et hypostasis,* secundum triplicem considerationem substantiae sic

*) Man beachte: das Wort „Suppositum" wird in doppeltem Sinne gebraucht: entweder im logischen, oder im physischen. Im logischen Sinne ist es das Subject, von dem ein Prädicat ausgesagt wird; im physischen Sinne ist es das Substrat für die universale Natur, oder das concrete Subject, in welchem sich die specifische und generische Natur realisirt findet, also diesen Universalien untergestellt, supponirt wird.

dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia;* illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur *res naturae*, sicut *hic* homo est res naturae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. Quod vero haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum" (Sa. th. p. 1. q. 29. a. 2)*).

---

*) Für Theologen und Philosophen: „Hypostasis apud Graecos ex propria significatione nominis habet, quod significet quodcunque individuum substantiae; sed ex usu loquendi habet, quod sumatur pro individuo rationalis naturae ratione suae excellentiae" (ibid. ad 1). Und: „Sicut nos dicimus in Divinis pluraliter tres personas et tres substantias, ita Graeci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiae, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, aequivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasin: ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quam substantiam" (ibid. ad 2). Wegen der Verschiedenartigkeit der Bedeutung der ὑπόστασις und persona entstand im 4. Jahrh. der gewaltige Streit zwischen den Lateinern und Griechen über die Ausdrucksweise betreffs der h. Trinität. Die Lateiner, meinend, das griechische ὑπόστασις bezeichne „essentia", beschuldigten die Griechen des Arianismus, wenn sie drei Hypostasen wollten; die Griechen, meinend, das lateinische persona bezeichne nicht die Hypostase, sondern officium oder moralische Person oder Qualität, beschuldigten die Lateiner des Sabellianismus. Endlich, als man sich über die Worte wechselseitig verständigt, wie Gregor v. Naz. bemerkt, wurde dieser heftige Streit, der blos ein Streit um Worte gewesen,

Ferner: die Definition von Person als „rationalis naturae individua substantia" rechtfertigt Thomas also: „Dicendum, quod rationabiliter *individuum* in genere substantiae speciale nomen sortitur. Quia substantia ex propriis principiis individuatur et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subjecto*). Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in *rationali* natura speciali nomine nominatur, quia ipsius est proprie et vere per se agere. Sicut ergo hoc nomen hypostasis secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae: ita hoc nomen persona est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum, quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur, quod est substantia *individua;* ad ostendendum vero, quod est specialiter in rationali natura, additur *rationalis naturae.* Per hoc ergo, quod dicitur *substantia*, excluduntur a ratione personae accidentia, quorum nullum potest dici persona; per hoc vero, quod dicitur *individua,* excluduntur genera et species in genere substantiae, quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero, quod additur *rationalis naturae*, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta, quae personae non sunt" (Q. 9. de Pot. a. 2).

---

plötzlich beigelegt, weil beide Theile Recht hatten (ibid. a. 3, ad 3). — Sehr lehrreich für uns! Daher habe ich es vorgezogen, die Begriffe so scharf zu bezeichnen, ehe wir zu den Lehrsätzen übergehen.

*) Zum Verständnisse dieses Textes muß die weiter unten (3. Art. Einheit) folgende Lehre von dem Individuations-princip genommen werden.

Ferner: „Dicendum, qnod persona, sicut dictum est, significat quandam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, sc. natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi, quem importat persona, est dignissimus, ut sc. aliquid sit per se existens“ (ibid. a. 3).

Vernehmen wir nun noch einen längeren und weitläufigen Text, der die Essenz wieder mit aufnimmt. Es kommt nämlich sehr viel an auf die Unterscheidung des „principium quod“ und „principium quo“. Das wird im nachfolgenden Texte weiter dargelegt sowohl rücksichtlich der Essenz, als auch der Subsistenz und Substanz. Auf die Frage: „utrum substantia, subsistentia, essentia, persona dicta de Deo sint synonyma?“ beginnt Thomas die Antwort damit: „Respondeo dicendum, quod quatuor dicta nomina secundum significationem differunt; sed horum differentia differenter a diversis assignatur“ und gibt dann eine ganze Reihe von Meinungen; dann resolvirt er also: „Ideo aliter dicendum est, secundum Boëtium, ut sumatur differentia horum nominum: *essentia, subsistentia*, *substantia*, secundum significationem actuum, a quibus imponuntur, sc. *esse*, *subsistere*, *substare*. Patet enim, quod *esse* commune quoddam est, et non determinat aliquem modum essendi; subsistere autem dicit determinatum modum essendi, prout sc. aliquid est ens per se, non in alio, sicut accidens; substare autem idem est, quod sub alio poni. Inde patet, quod *esse* dicit id, quod est commune omnibus generibus; sed *subsistere* et *substare* id, quod est proprium primo praedicamento secundum duo, quae sibi

conveniunt, quod sc. sit ens in se completum, et iterum, quod omnibus aliis substernatur accidentibus, sc. quae in substantia esse habent. Unde dico: quod *essentia* dicitur, cujus actus est esse, *subsistentia* cujus actus est subsistere, *substantia* cujus actus est substare. Hoc autem dicitur dupliciter, sicut in singulis patet: *esse* enim est actus alicujus ut **quod** est, sicut calefacere est actus calefacientis, — et est alicujus ut **quo** est, sc. quo denominatur esse, sicut calefacere est actus caloris.

Sciendum est autem, quod si aliquid consequitur aliqua plura convenientia ad invicem, non potest denominari aliquid secundum alterum illorum*), quamvis etiam illud sit principium totius, sed per totum; verbi gratia sapor consequitur calidum et humidum, prout aliquo modo conveniunt; et quamvis calor sit principium saporis sicut effectivum, non tamen aliquid denominatur sapidum a calore, sed a sapore, qui complectitur simul calidum et humidum aliquo modo convenientia. Similiter dico, quod cum esse consequitur compositionem materiae et formae, quamvis forma sit principium esse, non tamen denominatur aliquod *ens* a forma, sed a toto; et ideo essentia non dicit formam tantum, sed in compositis ex materia et forma dicit totum; et hoc etiam dicitur *quiditas* et *natura* rei; et ideo dicit Boetius in Praedicamentis (in princip. praed. substantiae), quod οὐσία significat compositum ex materia et forma. Sed ista natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex *hac* materia demonstrata (oder signata) determinatis

*) Andere lesen: secundum aliquid alterum.

accidentibus substante, in qua individuatur forma, quia hujusmodi compositum dicit hoc nomen *Socrates*. Haec autem materia demonstrata est sicut recipiens illam naturam communem. Et ideo *natura* vel *essentia* significatur dupliciter: sc. ut *pars*, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis (sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati)*), sicut hoc nomen *humanitas*, et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed eâ formaliter denominatur homo. Vel significatur ut *totum*, secundum quod ea, quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine *homo*, et significatur ut **quod** est. Et utroque modo invenitur hoc nomen *essentia*. Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quandam; quandoque dicimus, quod essentia Socratis non est Socrates. Et sic patet, quod essentia quandoque dicit **quo** est, ut significatur nomine *humanitatis*; et quandoque **quod** est, ut significatur hoc nomine *homo*. Similiter etiam *subsistere* est actus alicujus ut quod subsistit, vel ut quo subsistit. Cum autem subsistere dicat esse determinatum, et tota determinatio essendi consequatur formam, quae terminus est, constat, quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quae est in genere substantiae, sicut album per albedinem, et animatum per animam;

---

*) Das in Parenthese Gesetzte findet sich sonst nicht in Parenthese; damit aber der Satz „sicut hoc nomen humanitas" richtig bezogen werde, mußte ich einklammern.

et ideo in Praedicamentis (l. c.) dicit Boetius, quod οὐσιῶσις vel subsistentia est forma accipiens subsistentiam, pro „*quo subsistitur*". Si autem accipiatur subsistentia pro eo, *quod subsistit,* sic proprie dicitur illud, in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi. Et cum per prius inveniatur in substantia, secundum quod substantia est, et deinceps in aliis, secundum quod propinquius se habent ad substantiam: constat, quod nomen *subsistentiae* per prius convenit generibus, et speciebus in genere substantiae, ut dicit Boetius (lib. de duab. Natur. circ. med.), et individuis non convenit habere tale esse, nisi in quantum sunt sub tali natura communi. Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis, quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quiditate superiori. Similiter *hypostasis* vel *substantia* dicitur dupliciter: vel id *quo* substatur; et quia primum principium substandi est materia, ideo dicit Boetius in Praedic. (l c.), quod hypostasis est materia vel *quod* substat, et hoc est individuum in genere substantiae per prius. Genera enim et species non substant accidentibus, nisi ratione individuorum; et ideo nomen *substantiae* primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum Philosophum (c. de substantia) et secundum Boetium (l. de duab. Nat.).

Sic ergo patet differentia istorum trium dupliciter. Quia si accipiatur unumquodque ut **quo** est, sic *essentia* significat quiditatem, ut est forma totius, οὐσιῶσις formam partis, ὑπόστασις materiam. Si autem sumatur unumquodque ut **quod** est, sic unum et idem dicetur *essentia*, in quantum habet esse; *subsistentia*, in quantum habet tale esse, sc. absolutum, et hoc per

prius convenit generibus et speciebus, quam individuis; et *substantia*, secundum quod substat accidentibus, et (hoc) per prius convenit individuis, quam generibus et speciebus. Ulterius: hoc nomen *persona* significat substantiam particularem, prout subjicitur proprietati, quae sonat dignitatem; et similiter *πρόσωπον* apud Graecos; et ideo persona non est nisi in (natura) intellectuali. Et secundum Boetium (de duab. Nat. ant. med.) sumtum est nomen personae a personando, eo quod in tragoediis et comoediis recitatores sibi ponebant quamdam larvam ad repraesentandum illum, cujus gesta narrabant decantando. Et inde est, quod tractum est in usu, ut quodlibet individuum hominis, de quo potest talis narratio fieri, persona dicatur; et ex hoc etiam dicitur *πρόσωπον* in graeco a *προ*, quod est ante (in), et *σωπος**), quod est facies, quia hujusmodi larvas ante facies ponebant" (1. D. 23. q. 1. a. 1).

Mit diesen Texten, in Verbindung mit dem am Schlusse beigefügten Opusculum de ente et essentia, darf ich hoffen, den Leser in den Stand gesetzt zu haben, die Lehre des h. Thomas über unsere außergewöhnlich schwierigen Begriffe von Essenz, Substanz, Subsistenz, Suppositum und Person gründlich prüfen und die nachfolgende distinctere und schärfere Hervorhebung der genannten Begriffe in ihrer wohlbegründeten Exactheit würdigen zu können. Weitere und später (bei Behandlung der hierher bezüglichen Thesen) mitzutheilende Texte werden diese

---

*) Die Ableitung des *πρόσωπον* ist vielmehr die von *πρός* und *ὤψ*, was freilich auf das „ante faciem" oder „in facie" hinausläuft.

distinctere Fassung erhärten, das ganze Textesmaterial vervollständigen und somit zeigen, ob hier ganz exact die Lehre des h. Thomas gegeben oder nicht.

§. 41.

Fortsetzung.

Gehen wir nun die einzelnen Begriffe durch, um sie nach allen Seiten, so weit nothwendig, mit einander in Verbindung zu bringen und sich so wechselseitig selbst beleuchten zu lassen durch ihre Unterschiede.

1. **Essenz:** Das früher Gesagte können wir in kürzester Fassung so geben, daß die Essenz im strictesten Sinne sich zu dem ens verhält, wie das „quo est“ zu dem „quod est“. Denn die Essenz im strictesten Sinne befasst das absolut Nothwendige, abstrahirt von jeglichem, was contingent in einem Dinge ist, also auch von der Existenz selbst, wo immer diese eine contingente Thatsache und keine absolute Nothwendigkeit ist, welche letztere nur bei dem göttlichen Sein eintritt, indem hier die Essenz eben in der Existenz oder dem wirklichen Sein selbst besteht. Die Essenz gewinnt aber in der Existenz des Suppositum auch eben selbst die Wirklichkeit und ist somit als existirend auch ein „quod est“, aber **indirect** weil mediante supposito, während sie **direct** das „quo est“ bleibt. Aber bei diesem „quod est“ der Essenz nehmen wir doch noch das Wort Essenz im strictesten Sinne, und so coincidiren hier sachlich das „quo est“ und „quod est“. Nehmen wir aber das Wort Essenz im weiteren, Sinne, nämlich unter Supposition der realen Existenz so ist die Essenz als das Universale **direct** das „quod

est“, schließt natürlich aber in sich das „quo est“. So z. B. ist die „humanitas“ als Essenz im strictesten Sinne das „quo est“ für das „homo“; dieses „homo“ aber ist das „quod est“, weil hier die Essenz nicht blos als selbst existirend (also das quo est und quod est), sondern als Universale unter Supposition der Existenz, folglich direct als quod est gefasst wird. Obschon nämlich dieses Universale erst in der individuellen Singularität existirt, so ist doch das Universale nicht das „quo est“ für das Singuläre, sondern selbst das „quod est“, aber das „quod est essentialiter“, während das Singuläre das „quod est accidentaliter“ abgibt. Das wesentlich Universale ist aber deßhalb nicht das „quo est“ für das nicht wesentliche oder accidentale Singuläre, weil das Wesentliche und Unwesentliche nicht in eine wesentlich einheitliche Composition von dem „quo est“ und „quod est“ eingehen können. Denn das „quo est“ besagt wesentlich und formal (ipsis terminis) die Beziehung zu dem Subject, welches durch jenes ist (quod est illo) und kann nur in dieser Weise als coexistirend gefasst werden; dagegen kann dieses Subject, obwohl es factisch nicht ohne die Singularität des hic et nunc vorhanden, doch als quod est das Complete der Existenz besitzend gefasst werden, während dessen Singularisation durch das hic et nunc als ein veränderliches „quod est“ hinzukommt.

Aus dieser doppelten Weise, wie die Essenz gefasst wird, nämlich entweder als „quod est“ oder in concreto (z. B. homo) oder als „quo est“ oder in abstracto (z. B. humanitas) entstehen in unseren bald zu behandelnden Thesen viele Verwirrungen. Man beachte also, daß wenn von Essenz im Unterschiede von Substanz, Subsistenz oder Suppositum die Rede, dieselbe im strictesten Sinne

als „quo est“ verstanden wird oder als essentia seu natura in abstracto.

2. **Substanz:** Wir nehmen hier dieses Wort nicht im Sinne von Essenz, sondern in dem gewöhnlichen, und so bezeichnet Substanz diejenige Vollkommenheit einer Essenz, vermöge welcher ein Sein (eine Wesenheit oder Natur) eine solche Selbstständigkeit hat, daß es keines anderen Seins, dem es inhäriren müsste, bedarf, um existiren zu können, obwohl es eines anderen Seins als seiner causa efficiens bedarf, um sowohl ideal als real sein zu können. Man kann auch so sagen: das substanziale Sein ist dasjenige, welches keinem anderen Sein mitgetheilt zu werden braucht, um wirklich sein zu können. Dann sind aber die Worte „mitgetheilt zu werden braucht“ scharf zu fassen und nicht zu verwechseln mit „mitgetheilt werden kann“. Letzteres wäre falsch, da die Theologen wissen, daß die göttliche Natur doch mitgetheilt werden kann, aber nicht aus Nothwendigkeit, sondern wegen ihrer unendlichen Föcundität. Diese Definitionen besagen das, was die Alten so ausdrücken: substantia est actualitas, qua natura completa ita fit sui juris, ut non indigeat alteri communicari, ut sit et operetur oder so: substantia est actualitas, qua natura ita sustentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum. In welchem Sinne dieses Substanziale als „ens per se“ bezeichnet werden kann, wird später gezeigt werden (folg. Art.: Vielheit des Seins). Es genügt hier, zu sehen, daß diese Definition den Unterschied zwischen dem substanzialen und accidentalen Sein ausdrückt, da letzteres dasjenige Sein ist, welches nur Wesenheit und Wirklichkeit dadurch hat, daß es einem anderen Sein, dem substanzialen nämlich, inhärirt. Un=

ter Substanz ist hier aber nur die substantia completa verstanden. Bekanntlich spricht man von einer substantia completa und incompleta. Letztere, die incomplete Substanz, sind die Theile eines substanzialen Compositum, wie z. B. Materie und Form, oder überhaupt wie die Theile eines Ganzen z. B. Kopf, Arm, Fuß des Körpers, insofern diese Theile formal als solche, nicht aber als Ganzes gefasst werden. Solche Theile nämlich besagen wesentlich die Beziehung zu einem Anderen und die Mittheilbarkeit an ein Anderes, folglich und insofern die Unselbstständigkeit (non sui juris) gegenüber der Selbstständigkeit der Substanz (quae est sui juris). Wird nun die Substanz, wörtlich von sub-stare, als „quod est“ oder hier genauer als „quod substat“ gefasst, so ist die complete Substanz verstanden mit Rücksicht auf die hinzukommenden Accidenzen, denen sie als Unterlage dient. In dieser Beziehung kann, wie Augustin bemerkt, Gott gar nicht Substanz genannt werden, weil in Gott keine Accidenzen vorhanden sind*). Wird dagegen die Substanz als „quo est“ oder hier genauer als „quo substatur“ gefasst, so ist das in den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen die Materie, da hier die Formen erst vermittelst der Materie complete Substanzen werden und vermittels der Materie die Accidenzen annehmen, nämlich zunächst die Ausdehnung und vermittels dieser die übrigen Accidenzen. „Individuum compositum ex materia et forma habet, quod substet accidentibus ex proprietate materiae“ (Sa. th.

*) Wird dagegen unter Substanz blos die Selbstständigkeit des Seins verstanden, dann freilich muß Gott gerade am allerersten und allermeisten Substanz genannt werden.

p. 1. q. 29. a. 2. ad 5). Während also hier die Form für die Actualisirung der Materie das „quo *est*“ ist, ist die Materie für das Ganze das „quo *substatur*“. Der gewöhnliche Sinn des Wortes Substanz ist nun der des „quod substat“, nicht des „quo substatur“.

3. **Subsistenz:** Dieser Ausdruck wörtlich als „subsistere“ kann freilich dasselbe besagen, was Substanz als „sub-stare“. Jedoch ist ein Unterschied zu fixiren in den Worten, da die Sache selbst einen Unterschied bietet. Die Substanz kann entweder mit Rücksicht auf die Accidenzen als das zu Grunde liegende Substrat gefasst werden, und dann ist die vorgehend genannte Bezeichnung mit Substanz, in welchem Worte der Nachdruck auf dem „sub“ liegt, die gewöhnliche; oder es kann dies zu Grunde liegende Substrat in seiner vollendeten Selbstständigkeit gefasst werden, und dann ist die Bezeichnung mit Subsistenz die gewöhnliche, weil in diesem Worte der Nachdruck auf dem „sistere“ liegt als auf der Vollendung oder Termination einer Bewegung. Die subsistentia bezeichnet also die ruhende Completheit des substanzialen Seins oder der ultimus terminus substantiae. Je nachdem nun wiederum das subsistere für das „quod subsistit“ oder „quo subsistit“ genommen wird, ändert sich die Sache. Die Subsistenz als das „quod subsistit“ ist die Completheit des substantialen Seins, insofern hier mit substantialem Sein die Selbstständigkeit des Seins bezeichnet wird. Die Subsistenz dagegen als das „quo subsistit“ ist die Form, da ja die zum Sein nothwendige Bestimmtheit oder Determination des Seins der Form folgt. Der gewöhnlich gemeinte Sinn der Subsistenz ist nun der des „quod subsistit“, nicht der des „quo subsistit“. In diesem gewöhnlich gemeinten Sinne ist also

der Sache nach Substanz und Subsistenz dasselbe, aber der formale Gesichtspunct beider verschieden: während die Bezeichnung mit Substanz die Selbstständigkeit des Seins mit Rücksicht die Accidenzen ausdrückt, fasst die Bezeichnung durch Subsistenz die Selbstständigkeit als solche in ihrer Termination des Seins. Man muß also die Subsistenz definiren als „ultimum complementum substantiae in linea substantiali". Mit diesem ultimum complementum ist natürlicher Weise die Unmittheilbarkeit (incommunicabilitas) gesetzt, weil mit jenem identisch. Die Incompletheit formal als solche besagt die weitere Mittheilbarkeit an ein anderes Completirendes; die Completheit formal als solche besagt das gerade, daß eine fernere Mittheilbarkeit wesentlich ausgeschlossen wird.

4. **Suppositum:** Dem Wortlaute nach (sub-positum) ist dieses das den Universalien (den Arten und Gattungen), sowie auch den hinzukommenden Accidenzen zu Grunde liegende Concrete oder Individuelle; der Sache nach ist Suppositum das concretum subsistentiae, insofern wir unter dem „Concretum" die Form mit ihrem Subjecte als Träger der Form verstehen. (Man erinnere sich aus der Logik, daß das concretum als forma in seu cum subjecto, dagegen das abstractum als forma sine subjecto definirt ist). Dieses Suppositum kann nun entweder als intentio prima (= substantia prima), oder als intentio secunda (substantia secunda ist dasselbe) gefasst werden. Als prima intentio ist es der Träger der Species und des Genus (z. B. Socrates), sowie anderer Seits der Accidenzen; als secunda intentio (z. B. homo) ist es der Träger der Essenz, diese im strictesten Sinne als „quo est" genommen (z. B. humanitas). Daraus sieht man, daß das Suppositum ebenfalls

in doppelter Weise gefasst werden kann: entweder nämlich blos in seinen constitutiven oder wesenheitlichen Momenten, oder mit allem accidental Hinzukommenden, wie es das singuläre Individuum bildet. Darum gibt es eine doppelte Concretheit: die der substantia prima und die der substantia secunda. So ist z. B. homo das Concretum mit Bezug auf humanitas; aber hic homo (Socrates) ist als substantia prima das Concretum für homo im Allgemeinen, insofern nämlich das Singuläre das Concrete des Universalen ist. Das Suppositum als substantia secunda fällt also zusammen mit der „essentia in concreto“ oder mit der essentia als „quod est“.

Rücksichtlich des Suppositum ist nun der wichtige Satz zu beachten: actiones sunt suppositorum. Mag man dasselbe als substantia prima oder als substantia secunda fassen, immerhin ist das Suppositum als substantia completa et subsistens et sui juris der adäquate Träger der Thätigkeit, die dem completen Sein folgt (actio sequitur esse). Die Thätigkeit ist dem Suppositum formal als solchem eigenthümlich wegen der Vollendetheit des Seins, die in dem Suppositum wesentlich gesetzt ist. Daher drückt man den Satz: „actiones sunt suppositorum“ auch so aus: „suppositum operatur sibi“, während der Theil oder das Accidenz nicht für sich, sondern für das Ganze handelt. In diesem Sinne sagt Aristoteles (1. de anima, text. 64): „anima non irascitur neque aedificat vel texit, sed **homo**“. Denn die anima ist nur die forma partialis, und darum das principium *quo* für die Thätigkeit, nicht aber das principium *quod*. Ebensowenig läßt sich diese Aussage von der humanitas machen, die zwar eine forma totalis ist (weil sie eben das Ganze umfasst), doch aber wegen der Abstract-

heit des Seins nur als forma partialis, nämlich als essentia ut *quo est* erscheint. „Actus autem est suppositorum tantum; humanitas enim non generat, sed homo“ (1. D. 4. q. 1. a. 2. ad 1). „Abstracta non significant ens per se subsistens, et concreta significant ens compositum“ (ibid. in corp.). „Unde et hoc nomen *Deus* significat per modum perfecti et per se subsistens, sicut et hoc nomen *homo*; unde, sicut et hoc nomen *homo* in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum, sed indistincte, (alias non praedicaretur de individuis), ita et hoc nomen *Deus*“ (ibid.; cf. Sa. th. p. 3. q. 19. a. 1. ad 3; q. 20. a. 1. ad 2. — Q. de pot. 3. a. 8. in fin. corp.)*).

5. **Person:** Das, was das Suppositum im Allgemeinen und vorzugsweise in der nicht intellectuellen Natur bezeichnet, wird, wenn von der **intellectuellen** Natur die Rede ist, durch „**Person**“ ausgedrückt. Der Begriff von Person ist also der der „Subsistenz einer intellectuellen Natur“ oder „intellectualis naturae individua substantia“, wo dann die individua substantia die Subsistenz ausdrückt.

Man erinnere sich des oben §. 40 mitgetheilten Textes, welcher schließt: „quod autem haec tria nomina (nämlich res naturae, subsistentia und substantia) sig-

---

*) Für Theologen: Da die menschliche Natur in Christus nicht ein Suppositum oder eine natura subsistens wurde, sondern nur in der göttlichen Natur subsistirt, so sagt man von ihr: natura humana non est sui juris, sed Verbi divini, nec sibi operatur, sed Verbo divino, ita ut, quidquid egit aut passa est, totum attribuatur Verbo divino, cujus est natura humana.

nificant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum". Wie die Subsistenz wesentlich die Incommunicabilität besagt, so auch das persönliche Sein. Das besagt auch der Begriff von Individuum oder Individualität, insofern das Individuum dem Universalen (als unum aptum *inesse* multis) oder der Essenz entgegen steht. „Persona addit supra rationem essentiae principia individualia" oder geben wir besser den ganzen Text: „Dicendum, quod essentia proprie est id, quod significatur per definitionem. Definitio autem completitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma *essentia* significat non solum formam, nec solam materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex *hac* materia et ex *hac* forma habet rationem hypostasis et *personae*. Anima enim et caro et os (nämlich in communi) sunt de ratione hominis; sed *haec* anima et *haec* caro et *hoc* os sunt de ratione hujus hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia, neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia et forma" (Sa. th. p. 1. q. 29. a. 2. ad 3). Daß aber nach Thomas nicht blos bei diesen aus Materie und Form bestehenden Wesen, sondern überhaupt bei allen creatürlichen intelligenten, auch rein geistigen Wesen die Subsistenz oder das persönliche Sein verschieden ist von der Essenz, werden wir später sehen. Hier genügt die Begriffsfestsetzung nach Thomas, wornach die Persönlichkeit nichts anderes ist, als die Selbstständigkeit oder „Subsistenz der intelligenten Natur" und folglich ein substanzialer Modus der Essenz oder Natur.

„Persona... est **modus** existendi in singulari substantia“ (Q. de Pot, 9. a. 2. ad 1). „Subsistere duo dicit: sc. esse et determinatum **modum** essendi“ (1. D. 23. q. 1. a. 1. ad 2). „Individuum... significat naturam communem cum determinato **modo** essendi qui competit singularibus“ (Sa. th. p. 1. q. 30. a. 4). „Licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse **modus** existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis“ (ibid. ad 2). Es kommt nur darauf an, diesen Modus nur als modus substantialis zu fassen. Darüber weiter unten*).

6. **Individuum:** Man braucht das Wort sowohl für die nichtintellectuelle, als für die intellectuelle Natur und bezeichnet damit die Ungetheiltheit und Selbstständigkeit des Suppositum oder der Subsistenz. Die Definition als „indivisum in se et divisum a quolibet alio“ gibt sowohl die wesentliche Einheit, als auch die Selbstständigkeit des Seins, welche erfordert sind, um von einem Individuum sprechen zu können. Will man das Individuum für das „Singuläre“ nehmen, so ist zu beachten, daß es eine doppelte Singularität gibt, die der Natur und die der Subsistenz oder des Suppositum. „Dicendum, quod est duplex singularitas: sc. singularitas naturae, ut *haec* humanitas; et singularitas subsistentis

---

*) Rücksichtlich des überaus wichtigen Begriffes von „Person“ liegt ein solches immenses Material vor, daß darüber ein eigenes Buch geschrieben werden könnte. Um hier nicht zu weit abgeführt zu werden, muß die weitere Vertheidigung der Thomistischen Definition gegen allerlei Angriffe anderer Gelegenheit aufbewahrt werden. Vorerst scheint es mir völlig nutzlos und überflüssig, darauf schon hier einzugehen.

in natura, ut *hic* homo" (3. D. 2. q. 2. a. 1. quaestiunc. 3. ad 2)*). Die Singularität der Subsistenz coincidirt allerdings mit dem Individuum, nicht aber die Singularität der Natur oder Wesenheit. Vor Allem ist nun aber, wenn von Individuum die Rede ist, zu beachten, daß dasselbe entweder als numerische oder als specifische Einheit vorhanden sein kann und daß in beiden Fällen die Individuationsprincipien ganz verschiedene sind, wie wir das später nachweisen werden. Bei den mit Materie behafteten Dingen liegt das Individuationsprincip in der Materie, insofern nämlich die Form (welche als solche immer universal ist) an **diese** und nicht **jene** Materie gebunden ist. Hier allein ist deßhalb auch blos von **numerischen** Einheiten die Rede, welche alle in derselben Species übereinkommen. Dagegen beruht bei den rein intellectuellen Wesen die Individuation in der Form selbst, insofern darin ein größerer oder geringerer Grad der Actualität gesetzt ist. Will man nun den Begriff von Individuum nicht blos von den numerischen Einheiten, sondern überhaupt von jeder subsistenten Einheit gebrauchen, so ist nichts dagegen einzuwenden, da ja, wie der Begriff Individuum, so auch der der Subsistenz die Incommunicabilität besagt**). Individuum, Subsistenz, Suppositum und Person oder, wie man es

---

*) Die Theologen lehren uns, daß in Christus nicht die Menschheit in universali sondern die singularis humanitas angenommen ist, nicht aber als „subsistent".

**) Es könnte hier die Lehre über die Individuationsprincipien gegeben werden; um aber von der Hauptsache nicht zu weit abzulenken, gebe ich dieselbe erst weiter unten im 3. Art. bei der Lehre von der Einheit; sonst hindert jedoch nichts, dieselbe hier zu studiren.

jetzt allgemein auch nennt, Hypostase, bezeichnen alle die „complete, unmittheilbare Substanz", so jedoch, daß jeder dieser Ausdrücke seinen besonderen Gesichtspunct fasst. Die Completheit der Existenz macht das Wesen aller dieser Begriffe aus; doch wird das Wort Individuum auch von einer relativen Completheit gebraucht. „Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantiae etiam in rationali natura habet rationem personae, sed solum illud, quod per se existit, non autem illud, quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, sc. in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc, quod persona dicitur substantia individua; non enim manus est substantia completa, sed pars substantiae. Licet ergo humana natura (in Christo) sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, sc. in persona Verbi Dei, consequens est, quod non habeat personalitatem propriam" (Sa. th. p. 3. q. 2. a. 2. ad 3).

§. 42.

Von dem Modus einer Sache.

Ehe wir zu unseren fraglichen Thesen übergehen, ist es nothwendig, hier die Lehre von dem Modus einer Sache zu besprechen. Handelt es sich nämlich um die Differenz zwischen Essenz und Subsistenz und ist die Subsistenz als ein modus substantiae, folglich die Person als modus substantiae in natura intellectuali, so nehmen

unsere neuern Gelehrten, weil sie die Lehre vom Modus nicht kennen, leicht Aergerniß an dieser Begriffsfassung, so unschuldig und wohlbegründet dieselbe auch ist.

Das Wort „Modus" ist wegen seiner ausgedehnten Bedeutung nach allen Seiten hin Misverständnissen unterworfen. Im weitesten Sinne des Wortes wird alles das, wodurch ein Unbestimmtes irgend wie bestimmt oder determinirt wird zu irgend einer Art des Seins, der Modus dieses Seins genannt. In diesem Sinne gibt jegliche Form, sei es nun die accidentale, oder die substanziale Form, einen Modus des Seins. Es wird somit in diesem Sinne nicht blos eine accidentale Differenz, sondern auch die essentiale Differenz der Modus der accidental oder essential differirenden Sache genannt. Bemerken wir sofort, daß selbstverständlich in diesem weitesten Sinne hier gar nicht die Rede sein kann, wenn wir mit Thomas lehren, daß die Subsistenz von der Essenz nicht als res a re, sondern als modus rei a re sich unterscheidet und daß die Persönlichkeit ein Modus des Seins der intellectuellen Natur ist. — Diesem allgemeinsten (sensus latissimus) Sinne des Wortes Modus steht gegenüber ein ganz besonderer Sinn, den wir als den strictesten Sinn (sensus strictissimus) bezeichnen können, weil er am meisten determinirt oder am bestimmtesten ist, nämlich der, daß modus (als Gemessenheit) der mensura (als Maß) entspricht und also als „Maßhaltung" (mediocritas inter extrema, per excessum sc. et defectum — durch das zu viel und zu wenig) zu benennen wäre*) Auch in diesem Sinne kann in unserer gegen-

*) In diesem Sinne ist bekannt das Horaz'sche: „Est modus in rebus, sunt certi denique fines, Quos ultra citraque nequit consistere rectum".

wärtigen Materie von Modus gar keine Rede sein. — Es erübrigt ein dritter Sinn von Modus, so zwar, daß dieses Wort weder in dem erstgenannten weiten, noch in dem zweitgenannten engen Sinne verstanden wird, sondern vielmehr der Substanz oder Wesenheit gegenüber geradezu mit „Accidens" verwechselt wird und hier beginnt die Ungenauigkeit, so wie die Gefahr großer Misverständnisse. Einige Accidenzen, nämlich die sechs letzten Prädicamente (actio, passio, ubi, situs, quando, habitus) liegen allerdings der Verwechselung mit dem bloßen Modus sehr nahe, während die vorzüglicheren Accidenzen der ersten Prädicamente (quantitas, qualitas, relatio) in evidenter Weise ihre Verschiedenheit vom bloßen Modus zu erkennen geben. Man hat nun in mehrfacher Weise die Verschiedenheit zwischen dem Accidenz und dem bloßen Modus, welcher letzterer sich nicht minder an der Substanz, wie an dem Accidenz, nicht minder substanzial als accidental, einstellen kann, zu fixiren gesucht. Während die Einen meinten, der Modus unterscheide sich vom Accidenz dadurch, daß letzteres durch die außergewöhnliche Macht Gottes conservirt werden könne ohne das Subject, dem es sonst naturgemäß inhäriren muß, um existiren zu können, glaubten Andere besser zu thun, wenn sie sagten, der Unterschied liege darin, daß der Modus dem Subjecte, an welchem er sich befinde, nicht anderes zubringe, als eben nur sich selbst, während das Accidenz außer seiner Natur als Accidenz, oder außer sich selbst noch etwas anderes, nämlich eine gewisse Kraft und Kraftäußerungsmöglichkeit hinzubringe. Beide Ansichten mögen hier auf sich beruhen bleiben. Nehmen wir das, was feststeht und ohne Widerrede belassen wer-

den muß. Je wichtiger die Sache, desto größere Vorsicht thut hier noth.

In der Logik haben wir gesehen (und wir kommen später auch hier noch darauf) daß die distinctio realis eine dreifache ist, nämlich die major, minor und virtualis; die distinctio major ist die Unterscheidung einer Sache von einer Sache (rei a re z. B. Socrates von Platon), die distinctio minor ist die zwischen der Sache und ihrem Modus (rei a suo modo z. B. der Linie von ihrer Krümmung) und sie heißt deßhalb auch distinctio modalis; die distinctio virtualis endlich ist nicht so sehr selbst schon die Distinction, als vielmehr das reale Fundament zur rationalen Distinction. Zu der distinctio major gehört aber nicht blos die einer Substanz von der anderen Substanz als zweier Sachen, sondern auch die der Substanz als einer Sache von dem Accidenz als anderer Sache, da ja das Accidenz, wie wir später sehen, wirklich seine eigene, von der Substanz real distincte Wesenheit hat, obgleich die Substanz wesentlich mit zu seinem Begriffe gehört (insofern nämlich das Accidenz gar nicht verstanden werden kann ohne ein Subject, dem als Accidenz zu inhäriren hat). Die distinctio modalis ist also deßhalb eine minder große oder geringere, weil der modus nicht blos weniger ist als die Substanz, sondern auch weniger als das Accidenz oder besser gesagt, weil der Modus einer Sache, sei diese nun entweder Substanz oder Accidenz, inniger mit der Sache, dessen Modus er eben ist, verbunden und mehr mit ihr identisch ist, als jede andere, sei's substanziale oder accidentale Sache. So innig z. B. die substanzialen Theile Materie und Form in den aus diesen zusammengesetzten completen Substanzen zu einander gehören, so unterscheiden sie sich doch

als Sache von Sache, nicht aber als Sache von ihrem Modus. Anders aber ist es, wenn z. B. eine Linie allein und begrenzt ist oder mit einer anderen in Verbindung gebracht wird, oder wenn ich, meine identische Person, sitze oder stehe und dann so oder anders sitze oder stehe. Der Modus oder das modale Sein bringt also einer Seits nicht eine neue Sache zu der Sache, sei's Substanz oder Accidenz, deren Modus er ist; doch aber bringt er anderer Seits eine wirkliche Veränderung zu Wege, wo er vorhanden. Diese Veränderung bezeichnen die Alten ganz passend mit dem Ausdrucke „status rei". Dem Modus kann seine ihm eigenthümliche Wirklichkeit nicht abgesprochen werden, doch aber ist sie sehr weit von der Wirklichkeit der Sache, dessen Modus er ist. Während daher die Alten die Wirklichkeit des Seins einer sei's substanzialen oder accidentalen Sache (um dieses immer zu wiederholen; denn es kommt viel, ja Alles darauf an) eine „entitas" nannten, gaben sie bei dem Modus die passende Characterisirung durch das (uns barocke, weil unverständliche) „entitatulum (oder entitatula)" oder auch „tenuissimum entitatulum". Das ist eine sehr treffende und insofern classische Bezeichnung, so unclassisch auch das Wort sein mag.

§. 43.

Fortsetzung.

Um nun richtig zu beurtheilen, in wie weit die Distinction des Modus von der Sache selbst eine reale ist und um uns sowohl von dem Extrem derjenigen entfernt zu halten, welche **keinen** Modus von der Sache

selbst unterschieden sein lassen, als von dem Extrem derjenigen, welche **jeden** Modus von der Sache real distinct hinstellen wollen, müssen wir die Verschiedenartigkeit des Modus oder dessen Eintheilung näher ansehen. Eine kurze Aufzählung und Angabe möge hier genügen.

1. Vor Allem ist rücksichtlich unseres vorliegenden Zweckes die Eintheilung in modus substantialis und modus accidentalis hervorzuheben, weil wir die Subsistenz, also auch das persönliche Sein, als modus substantialis fassen werden und zwar gemäß den ausdrücklichsten Worten des h. Thomas, der nicht blos die genannte Eintheilung, sondern auch die genannte Fassung der Person als Modus gibt. Auf die gewöhnliche Einwendung, daß der Modus erst einer Sache folge („modus est de consequentibus rem" Q. 21. de Ver. a. 6. obj. 5) antwortet Thomas: „Dicendum, quod ubicunque est aliquod receptum, opportet ibi esse modum, cum receptum limitetur secundum recipiens: et ideo, cum esse creaturae essentiale et accidentale sit receptum, sic modus non solum invenitur in accidentalibus, sed (etiam) in substantialibus (l. c. ad 5). — Der substanziale Modus ist nur ein doppelter, entweder nämlich die subsistentia oder die unio, je nachdem eine substanziale Natur entweder das letzte Complement ihres selbstständigen Seins in sich oder durch Vereinigung mit einer anderen completen substanzialen Natur erhält.

2. Der Modus im Allgemeinen ist entweder ein modus intrinsecus (z. B. curvitas in tibia) oder ein modus extrinsecus (z. B. columma mihi ad dexteram vel sinistram).

3. Der modus intrinsecus ist entweder ein modus absolutus (z. B. curvitas aut rectitudo lineae) oder ein

modus respectivus oder, wie man es gewöhnlicher nennt, connotativus (z. B. respectus scientiae ad objectum oder: respectus seu connotatio ignis ad comburendum). In letzterem Falle wird nämlich ein solcher Modus bezeichnet, der zwar in der Sache selbst, aber zugleich ein Object als seinen Effect mit bezeichnet, wenn auch nur in potentia.

4. Endlich ist der Modus entweder ein modus positivus (z. B. velocitas in motu oder intensio caloris) oder ein modus negativus (z. B. remissio caloris, finis lineae, brevitas extensi).

Daran knüpfen sich folgende Lehrsätze rücksichtlich des modalen Unterschiedes:

1. Der modus negativus fügt zu der Sache, dessen Modus er ist, nichts hinzu, als eben die Negation eines von der Sache Distincten.

2. Der modus extrinsecus fügt zwar etwas Distinctes hinzu, aber wohlgemerkt, nicht „in re", sondern „circa rem", wie die Alten sehr scharf sagen. Denn sobald er etwas in der Sache setzte, wäre er ein modus intrinsecus. So wird z. B. dadurch, daß meine Feder eine „gesehene" ist, nichts in der Feder, wohl aber in meinem Auge gesetzt.

3. Rücksichtlich des modus connotativus muß unterschieden werden: wenn die Natur einer Sache derartig ist, daß sie durch ihre eigenste Wesenheit die Connotation eines anderen mit sich führt, so wird natürlich durch diesen Modus nichts zu der Sache hinzugefügt, nach dem Satze: quod ex se tale est, non eget altero, ut tale fiat. Wenn dagegen die Natur einer Sache als ihre eigenste Wesenheit jene Connotation nicht in sich schließt, so ist eben so natürlich der Modus einer Sache etwas von der

Sache wirklich Verschiedenes. Zu beurtheilen aber, wann der modus connotativus mit der natura rei coincidirt und wann nicht, ist keine leichte Sache. Allgemeine Regeln nützen hier nichts; es muß in jedem einzelnen Falle sich durch die Natur der Sache herausstellen.

4. Der modus positivus absolutus fügt wirklich zu der Sache, dessen Modus er ist, etwas Wirkliches hinzu. Hier entsteht nun die Schwierigkeit, weil die Aequivocation im Ausdrucke nicht oder kaum gemieden werden kann: nennt man das hinzugefügte Wirkliche des Modus ein „reale“, so liegt mit diesem Worte die Versuchung nahe, an die distinctio major (rei a re) zu denken; nennt man aber das hinzugefügte Wirkliche „nicht ein reale“ so naht umgekehrt die Versuchung, nur eine distinctio virtualis machen zu wollen. In der Mitte dieser beiden Extreme hält sich die distinctio modalis, welche einer Seits die Wirklichkeit oder, wenn man will, die Realität der Modification festhält, anderer Seits aber eben diese Modification in ihrer specifischen Weise der Realität nicht in dem Sinne als Realität fasst, wie solche der Sache, welche modificirt wird, zukommt. Man sieht, hier ist der Ort, sich vor Wortklaubereien zu hüten.

5. Der modus intrinsecus, sei er ein absolutus oder connotativus, unterscheidet sich wirklich von der Sache, deren Modus er ist, mag diese Sache nun eine Substanz oder ein Accidenz sein: also der Modus coincidirt nicht mit dem Accidenz. Das einfach aus dem Grunde, weil auch das Accidenz, wie die Substanz, einen Modus annehmen kann (z. B. die Geradheit oder Krümmung einer Linie coincidirt nicht weder mit der Ausdehnung oder Länge, noch mit einem anderen Accidenz). Man sieht abermals, daß das Wort Accidenz als „accedens“ und

„sequens“ wieder unnütze Zänkereien hervorrufen kann je nachdem es einem Scrupulanten oder Sceptiker einfällt, dasselbe nicht im stricten und gewöhnlichen, sondern, im weiteren Sinne zu nehmen. Man beachte also hier die weise Mahnung des englischen Lehrers: „sapientis est, non curare de verbis“. Man mag das „modale Sein“ immerhin bezeichnen, wie man will, wenn die Wörter „entitas“ oder „realitas“ nicht gefallen; wir nennen es Modus und wissen nunmehr, was damit gesagt sein soll. Für den, der das modale Sein in seiner Wirklichkeit nicht fassen kann, ist, wenn die Mahnung, sich zu hüten, mehr darin fassen zu wollen, als darin liegt, nicht hilft, der beste Rath der, von schwierigen Sachen wegzubleiben. Wo keine Schwierigkeiten, da auch keine Wahrheit! Uebrigens sei schließlich auf die unvorsichtige Einwendung: „wenn der Modus einer Sache wirklich von der Sache verschieden wäre, so müsste Gott sowohl den Modus ohne die Sache, als die Sache ohne den Modus erhalten können“ geantwortet: die Parität der Schlußfolge für den einen und den anderen Fall fehlt durchaus und zwar in dem Grade, als der Modus eine andere Wirklichkeit ist, als die Sache. Es ist sehr gut begreiflich, wie von zwei Dingen wohl das Eine ohne das Andere, nicht aber das Andere ohne das Eine sein kann; es ist damit wohl die nothwendige Dependenz zur Realität besagt, nicht aber die Identität der Realitäten. Eben so wissen wir, daß zwei Dinge (z. B. Materie und Form) wirklich sachlich verschiedene Dinge sind und doch die eine ohne die andere in den materialen Dingen nicht Realität haben können. Dasselbe gilt von vielen anderen Dingen z. B. von Ursache und Wirkung, wobei nichts Anderes besagt wird, als die absolute De-

pendenz des Einen von dem Anderen nach Einer Seite hin, ohne auch zugleich die Dependenz nach der Anderen Seite hin zu fordern. Gesetzt aber auch, die Dependenz gehe nach beiden Seiten und sei also eine wechselseitige, so besagt das eben nichts mehr, als die Dependenz im Sein, nicht aber die Nichtunterschiedenheit im Sein. Wenn also der Modus nicht sein kann ohne die modificirte Sache, so ist das noch kein Grund, daß sie beide, Modus und Sache, nicht wirklich distinct seien. Zudem ist es ganz etwas Anderes: „nicht ohne einen Modus sein können", als: „nicht ohne den einen oder den anderen Modus sein können".

§. 44.

II. Die einzelnen Thesen.

An die vorstehend behandelten Begriffe knüpfen sich folgende drei Thesen:

Erstens: In den geschaffenen Wesen ist die Essenz wirklich (nicht blos secundum rationem) verschieden von der Subsistenz.

Zweitens: In den geschaffenen Wesen ist die Subsistenz wirklich (nicht blos secundum rationem) verschieden von der Existenz.

Drittens: In den geschaffenen Wesen ist die Essenz wirklich (nicht blos secundum rationem) verschieden von der Existenz.

In diesen Thesen ist gemeinschaftlich die wirkliche Verschiedenheit gegenüber der Verschiedenheit secundum rationem oder dem bloßen Gedanken nach hervorgehoben. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß diese wirkliche

Verschiedenheit überall derselben Art sei. Wir werden sehen, daß, während die eine eine reale, die andere blos eine modale ist. — Stellen sich diese Thesen als richtig heraus, so läßt sich nicht verkennen, daß mit deren Wahrheit ein äußerst tiefer Blick in die Natur des Seins, sowohl des absoluten göttlichen*), als des relativen creatürlichen Seins gethan ist, so daß diese Wahrheiten als das eigentliche Mark, ja als das Herz der Thomistischen Metaphysik angesehen werden müssen, wie sie denn auch wirklich das **Characteristicon** der streng Thomistischen Schule geblieben sind**). Tiefe, Inhaltreichthum und Wichtigkeit dieser Thesen wird sich theils von selbst, theils aus dem ganzen Resultate der Metaphysik ergeben. Deßhalb seien darüber hier keine weitere Worte gemacht, wohl aber sei der Leser erinnert durch die einstimmige Mahnung aller Thomisten, **hier** metaphysische Meditationen anzustellen.

---

*) Thomas selbst nennt die Thesis: „in Deo idem est esse et essentia" eine „veritas sublimis" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 22. in fine).

**) Je sicherer hier die Lehre des h. Thomas in seinen eigenen Texten und in seiner ganzen Doctrin vorliegt, und je tiefer, inhaltreicher und wichtiger eben diese Fundamentallehre ist, desto pflichtgemäßer ist es, zu bemerken, daß gerade diejenigen, welche man uns noch immer als die Vertreter der Thomistischen Lehre anpreisen will, nämlich Suarez und Vasquez u. dergl. unter den Opponenten sich befinden (insoweit nicht die Kirchenlehre entgegen steht), wie denn überhaupt diese Gelehrten sozusagen an allen Ecken und Kanten und gerade in allerwichtigsten Puncten von Thomas abweichen. Ich werde bei erster Gelegenheit ein Verzeichniß der Abweichungen des Suarez von Thomas liefern, welches Verzeichniß aber leider zu einem Buche anwächst.

Um die genannten Thesen bestimmter hinzustellen und sogleich von vornherein eine ganze Reihe überflüssiger Zugeständnisse eben sowohl, als unnützer und ungebührlicher Objectionen radical abzuschneiden, sei hier gemeinschaftlich für alle drei Thesen bemerkt, daß wir von der wirklichen Verschiedenheit der Essenz, Subsistenz und Existenz **innerhalb** des wirklich existirenden Dings sprechen, also innerhalb ein und derselben Region des Seins, nämlich der im stricten Sinne realen Seinsregion. Es ist ein völliges Miskennen der Frage, wenn man zu gleicher Zeit die blos ideelle Region des Seins mit hineinziehend theils Zugeständnisse macht, die wir nicht brauchen können, theils Objectionen vorbringt, die gar hieher gehören. Der Zweck unserer Thesen läuft nämlich gemeinschaftlich darauf hinaus, daß das creatürliche Sein in seiner wirklichen Composition, und ihm gegenüber das göttliche Sein in seiner absoluten Simplicität erfasst werde. Mit anderen Worten: es ist von einer **compositio intrinseca** des creatürlichen Seins die Rede. Will man nun die Composition aus Möglichkeit (**status purae possibilitatis** oder **idealis**) und Wirklichkeit zugestehen, so ist zu bedenken, daß das gar keine Composition ist. Das blos Mögliche als solches ist Nichts und kann als Nichts nicht eine Composition mit dem Wirklichen eingehen. Zwar ist der **status merae possibilitatis**, wo immer er reell oder ideell vorhanden, der principielle Grund für die in der Existenz eintretenden wirklichen Composition, nicht aber ist dieser **status possibilitatis** in Composition zu bringen mit dem **status realis**. Wenn wir also von einer Composition aus Potenz und Act sprechen, so hat man sich wohl zu hüten, die Potenz oder Potenzialität mit der bloßen „Möglichkeit" zu verwechseln.

Was nun die hier nicht unwichtige Aufeinanderfolge der Behandlung dieser drei Thesen betrifft, so wird zwar gewöhnlich aus verschiedenen Gründen die letztgenannte als die allerbedeutendste zuerst behandelt. Die hier befolgte Aufeinanderfolge scheint mir aber natürlicher und ersprießlicher zu sein.

§. 45.

1. Die Essenz ist verschieden von der Subsistenz.

Gemäß der im voraufgehenden §. gegebenen Erklärung ist der Sinn dieser Thesis: die Essenz, nicht als abstract genommen, sondern als in dem concreten Sein des existirenden Dings sich befindend, ist etwas von der Subsistenz dieses Dings wirklich Verschiedenes, nicht aber blos dem Gedanken nach von ihr zu unterscheiden. Diese wirkliche Verschiedenheit ist auch nicht eine blos virtuelle, als die schwächste der realen Verschiedenheit; anderer Seits ist sie aber auch keine reale, in sofern hierunter die höchste Stufe der realen Verschiedenheit, nämlich der zwischen Sache und Sache, verstanden wird; sondern sie ist eine modale und hält so die Mitte zwischen der distinctio realis major und distinctio realis minima. Jedoch ist diese modale Distinction eine innere, aber nicht eine blos negative, sondern eine positive, so daß wirklich der Modus von der Sache hier getrennt werden kann, wiewohl dieser Modus nicht ein modus accidentalis, sondern ein modus substantialis ist.

Man hat behauptet, daß die Wahrheit dieses Lehrsatzes blos durch die übernatürliche Glaubenslehre, nämlich durch das Mysterium der Incarnation constirte, in

welcher uns als Dogma gelehrt wird, daß die menschliche Natur (und zwar wohlgemerkt: die **singuläre** menschliche Natur cf. Sa. th. p. 3. q. a. 3. ad 3.) oder Wesenheit von der göttlichen Natur aufgenommen und angenommen worden ist, so jedoch, daß diese angenommene menschliche Natur nicht als „subsistent" oder „nicht als persönliche" existirt*). Dadurch steht dogmatisch fest, daß die Subsistenz, als in Wirklichkeit getrennt von der Essenz, auch wirklich verschieden ist von dieser, wiewohl zu gleicher Zeit die göttliche Subsistenz oder Persönlichkeit subrogirt wird für die menschliche Subsistenz oder Persönlichkeit. Wir haben früher gesehen, daß es eine doppelte Singularität gibt: die des Individuum und die der Natur. Die universale Natur oder Essenz existirt als universale nicht. Alles, was existirt, ist nur singulär. Außer dieser Singularität der Natur gibt es also, gemäß genanntem Dogma, etwas, das wir Subsistenz nennen und wirklich verschieden ist von dieser Singularität, wie von der Natur überhaupt.

So sehr nun auch durch dieses Dogma unser Lehrsatz in hellstes Licht gestellt wird und wir diese Beleuchtung mit größter Dankbarkeit annehmen müssen, so ist doch nicht zuzugestehen, daß wir blos durch diese Glaubenswahrheit von der Wahrheit unseres Lehrsatzes unterrichtet sind. Nach Thomas (Sa. th. p. 1. q. 3. a.

*) Bekanntlich sind in Christus zwei Naturen, aber nur Eine Person. Die menschliche und die göttliche Natur sind in der gott-menschlichen Person so vereinigt, daß die göttliche Person zugleich das Complement für die menschliche Natur ist. Man nennt das die „hypostatische Vereinigung".

3; — p. 3. q. 2. a. 2; — op. 48. tract. de substantia c. 2; — Quodl. 2. a. 4. etc.) ist diese Wahrheit in rein philosophischer Weise folgender Maßen zu deduciren. Um alle Misverständnisse zu vermeiden, sei vorerst bemerkt, daß wir hier von der Essenz nur im strictesten Sinne, also nur als von dem **„quo** est" oder principium **quo,** von der Subsistenz aber nur in dem Sinne von **„quod** est" oder dem principium **quod** reden. Darin liegt die ganze Kraft des Beweises: Wir finden, daß die geschaffenen Substanzen, auch die immateriellen, reale Accidenzen annehmen können, welche den Substanzen inhaften, so jedoch, daß sie durchaus nicht mit der Natur als solcher vermischt werden, sondern völlig distinct bleiben, jedes Accidenz in seiner ihm eigenen Wesenheit. Nun kann aber mit der Natur oder Wesenheit rein als solcher (reduplicative genommen) durchaus gar nichts verbunden werden, als das, was eben die Wesenheit rein als solche constituirt, sei es, daß diese Wesenheit als einfache constituirt wird oder sei es, daß zwei Dinge zur Constituirung einer zusammengesetzten Wesenheit sich einigen. Die Wesenheit als principium **quo** fordert, daß Alles, was immer mit ihr vereinigt werden soll, eben nur unter dem formalen Gesichtspuncte als principium **quo** eintreten kann. Folglich muß es außer der Wesenheit als principium quo etwas geben, was diese Wesenheit zum principium **quod** macht, um das, was außerhalb der Wesenheit sich bewegt, also die Accidenzen, aufnehmen zu können, und das ist die Subsistenz. So läßt z. B. die humanitas als „id, **quo** homo est homo", also als Wesenheit im stricten Sinne, durchaus gar nichts zu, als das, was zu dem „conceptus humanitatis" gehört; Alles, was noch accidentaliter aufgenommen werden soll, nimmt

wohl „der Mensch" auf, nicht aber die „Menschheit" oder die menschliche Natur.

Das, was in diesem Beweise auf den ersten Blick zu entgegnen zu sein scheint, wäre: wenn die Wesenheit nichts annehmen kann, wie soll sie dann die Subsistenz annehmen? Die Antwort darauf ist eine doppelte: einmal ist zu sagen, daß nicht die Essenz es ist, welche die Subsistenz aufnimmt, sondern umgekehrt, daß die Subsistenz es ist, von welcher die Essenz aufgenommen wird, oder um genauer zu sprechen: da, wo die Essenz nicht in der Existenz selbst liegt als mit dieser identisch, hat jede substanziale Essenz ihr naturgemäßes Complement oder ihren Terminus in der Subsistenz. Wie aber das Ende einer constituirten Sache, z. B. der terminus lineae, der wesentlich constituirten Sache folgt als Modus derselben, so auch die Subsistenz der Essenz. Dann ist zweitens zu sagen für den Fall, daß man das Wort „annehmen" urgiren und gern anwenden will, daß die Essenz nichts annehmen kann als principium quo, wohl aber in alio genere etwas, nämlich als principium quod, daß aber dieses Genus des principium quod überall **dasselbe** ist, nämlich eben die Subsistenz, vermittelst welcher dann erst Alles Andere angenommen werden kann, welches Andere sammt und sonders die Subsistenz als principium quod supponirt. So richtig letztere Antwort auch ist, so ist doch die erstere, als die **tiefere**, mit aller Rigorosität festzuhalten.

§. 46.

Fortsetzung.

In dem Vorhergehenden ist der Beweis gemeinschaftlich für jegliches Sein, dessen Wesenheit nicht die

Existenz selbst, also für jegliches creatürliche Sein gefasst. Um jedoch in einer so wichtigen Frage keinerlei Schwierigkeiten zu verbergen, wollen wir jetzt, wie Thomas selbst thut, die Beweise für die aus Materie und Form zusammengesetzte und für die von der Materie gänzlich freie Natur distinct fassen. Weil nämlich in dem einen und dem anderen Falle die Individuationsprincipien verschieden sind, so steigert sich die Schwierigkeit in dem Falle, wo das Individuationsprincip mit der Form selbst coincidirt, wie bei den Engeln, während die Sache leichter sich herausstellt, wo das Individuationsprincip die Materie ist, also in allen mit der Materie zusammenkommenden Formen*).

Den Beweis für die aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen und, was mit dahin gehört, für alle mit der Materie in Verbindung tretenden Formen (also auch für die menschliche Seele), bei denen das Individuationsprincip die Materie (die materia signata) ist, gibt Thomas in der Sa. th. p. 1. q. 3. a. 3. wo es heißt: „Respondeo dicendum, quod Deus est idem, quod sua essentia. Ad cujus intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma necessse est, quod differant natura vel essentia et suppositum, quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se ea, quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc sc., quo homo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus

---

*) Man kann hier die weiter unten (Art. 3) vorkommende Lehre von dem Individuationsprincipe studiren.

ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitionem hominis *hae* carnes et *haec* ossa, aut albedo vel nigredo vel aliqua hujusmodi; unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate; et tamen in eo, quod est homo, includuntur: Unde id, quod est homo, habet in se aliquid, quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem *homo* et *humanitas;* sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis"*). Der Beweis ist hier also dieser: das **Princip** der Individuation (materia signata nämlich) gehört in den aus Materie und Form componirten Dingen nicht zum Begriff der Essenz; also noch viel weniger der **Terminus** der Individuation oder die Individuation selbst; dieser Terminus der Individuation ist aber eben die Subsistenz oder das Suppositum, wie Thomas oft wiederholt: „suppositum significat substantiam particularem, non quomodocunque, sed prout est in suo complemento" (cf. Sa. th. p. 1. q. 29. a. 1. ad 2; p. 3. q. 2. a. 3. ad 2 et saepe). Wenn also die Subsistenz die complete und beendigte Individuation besagt, und wenn das Princip der Individuation außerhalb der Natur liegt, so muß a fortiori der Terminus der Individuation oder die Individuation selbst außerhalb der Natur liegen, also wirklich von ihr verschieden sein.

Des anderen Beweises, nämlich dessen für jede auch rein geistige Natur, bedient sich Thomas Sa. th. p. 3. q. 2. a. 2. und Quodl. 2. a. 4. An letzterer Stelle heißt es: „Secundum hoc ergo cuicumque potest aliquid ac-

*) Der weitere Text wird im folgenden §. vorkommen.

cidere, quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura; nam in significatione naturae includitur solum id, quod est de ratione speciei; suppositum autem non solum habet haec, quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia, quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem sive quiditas ut pars formalis. In **solo** autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam, quia suum esse est sua essentia, et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura; in angelo autem non est omnino idem, quia aliquid accidit ei praeter id, quod est de ratione suae speciei, quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam seu naturam, et alia quaedam ei accidunt, quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam“ (cf. ibid. ad 1). „Dicendum, quod persona aliud significat, quam natura. Natura enim significat *essentiam speciei*, quam significat definitio. Et si quidem his, quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, sc. accidentia et principia individuantia, sicut *maxime* apparet in his, quae sunt ex materia et forma composita*).

*) Man beachte dieses „maxime“; die Sache leuchtet „am meisten“ ein bei den aus Materie und Form zusammengesetzten Dingen, weil hier das Individuationsprincip ein gesondertes ist. In dem vorher mitgetheilten Texte aber hat uns Thomas ausdrücklich gesagt, daß auch bei den Engeln oder reinen Geistern, wo das Individuationsprincip mit der Form coincidirt, doch das Suppositum sich unterscheidet von der Natur.

Et ideo in talibus etiam secundum *rem* differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia, quae sunt praeter rationem speciei; unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui; et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito; non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas*). Si qua vero est res, in qua omnino nihil aliud est praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, in ea non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur, secundum quod est essentia quaedam, eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali, quia nihil aliud est persona, quam rationalis natura individua substantia" (Sa. th. p. 3. q. 2. a. 2).

Der zweite Beweis ist also dieser: alle diejenigen Dinge, welche Accidenzen annehmen, müssen etwas besitzen, was als Substrat zur Inhäsion der Accidenzen dient oder, was das officium substandi accidentibus versieht. Das aber kann nicht die Natur als solche, sondern nur die Substanz als subsistens und als principium quod sein, weil die Relation oder die Beziehung zu den Accidenzen und deren Sustentation gar nicht zur

---

*) Und eben so wenig kann von dem creatürlichen reinen Geiste gesagt werden: angelus est sua angeleitas, da Thomas vorher schon gesagt: in *solo* Deo est idem natura et suppositum.

Wesenheit als solcher gehört. Wenn Suarez (Metaph. disp. 34. sect. 3. n. 13) diese Consequenz unfasslich findet, so kommt das blos daher, weil er das punctum saliens in dieser Consequenz ganz übersieht. Die Kraft des Arguments liegt darin: Accidenzen und Natur werden mit einander vereinigt, aber unvermischt, in ihrer distincten wesentlich verschiedenen Wesenheit. Die Natur als solche kann sie nicht annehmen, weil sie nicht einmal die Beziehung zu ihnen in sich trägt. Folglich werden beide, Accidenzen und Natur, in ein Drittes aufgenommen und in diesem Dritten vereinigt, welches von beiden wirklich verschieden ist. „Nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adjungitur, licet id, quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in se habere; humanitas enim non recipit in se, nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus, quae essentiam rerum significant, quodlibet additum vel substractum variat speciem, sicut etiam in numeris. Homo autem, qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere, quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et hujusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini“ (Q. de Pot. 7. a. 4). Nur in doppelter Weise nämlich kann etwas mit einem anderen vereinigt werden (Th. in 3. D. 5. q. 3. a. 1. ad 5), entweder unmittelbar, oder mittelbar d. h. in einem Dritten, welches Dritte, gegenüber dem principium quo, welches jeder directen Annahme wesentlich entgegensteht, als principium quod oder als principium receptivum erscheinen muß. Aber man vergesse nicht, daß die Subsistenz nicht so aufgenommen wird, wie die Accidenzen aufgenommen werden. Die Subsistenz ist ja ein Modus und zwar der substanziale

Modus, wodurch die Natur als „substans“ und „sustentativa alia“ hingestellt wird. Der Modus der Natur oder Essenz widerspricht aber eben dieser Natur nicht, weil dieser Modus, als „complementum et terminus naturae“ gefasst, nicht die Natur constituirt, sondern als constituirt voraussetzt, wohl aber eben das ultimum complementum, nicht in linea essentiae, sondern in linea substantiae abgibt, so daß durch diesen Modus die Substanz eine substantia completa oder subsistens wird. So ist z. B. die Begrenzung einer Linie (terminus lineae) als der Punct, worin die fortlaufende Linie sistirt, der modus lineae, der zu der constituirten Linie hinzukommt, oder besser und tiefer: in welchem die fortlaufende wesentlich constituirte Linie recipirt wird als im letzten Ruhepuncte, wodurch also nicht die Linie in ihrer Wesenheit, wohl aber in ihrer completen Subsistenz constituirt wird.

§. 47.

Fortsetzung.

In dem Vorhergesagten begegnet uns in den Texten des h. Thomas ein scheinbarer Widerspruch, der denjenigen, die nicht bewandert sind in Lesung dieses Meisters, ungewöhnlich und unbegreiflich erscheint. Stellen wir die wörtlichen Texte neben einander. Der §. 46 S. 262 abgebrochene Text Sa. th. p. 1. q. 3. a. 3. fährt unmittelbar also fort: „In his vero, quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem i. e. per *hanc* materiam, sed ipsae formae per se individuantur, opportet, quod

ipsae formae sint supposita subsistentia; unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, opportet, quod Deus sit sua Deitas, sua vita et quidquid aliud sic de Deo praedicatur". Dagegen wird in dem anderen im vorigen §. mitgetheilten Texte gerade das Gegentheil gesagt: „in solo Deo non invenitur aliquod accidens.. et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura; in angelo autem *non est* omnino idem, quia aliquid accidit ei..." Also: est — und: non est. Solche anscheinende Widersprüche finden sich nicht blos in Thomas und das in Masse*), sondern in jedem Auctor, ja in der Sprache jedes redlichen Alltagsmenschen, je nachdem bei einer und derselben Sache der Gesichtspunct und deßhalb auch die Sprache wechselt. Je häufiger und regelmäßiger in ein und derselben Sache die sich entgegenstehenden Ausdrucksweisen wiederkehren, desto sicherer steht es, daß für beide Ausdrucksweisen eben so ihre Gründe vorliegen, wie das klare Bewußtsein jener Ausdrucksweisen. Die gegebenen beiden Ausdrucksweisen in unserer Sache kehren bei Thomas häufig wieder. So in Q. 7. de Pot. a. 4: „in angelis quodlibet suppositum est sua natura"; und Sa. c. Gent. l. 4. c. 55: „convenientius assumta est humana natura (in Christus nämlich)**), quam an-

---

*) Man sehe die „concordantiae dictorum et conclusionum D. Thomae" oder „tabula aurea" von Petrus Bergomensis, wo in 1222 Nummern sich zu widersprechen scheinende Dinge aufgeführt und gelöst werden.

**) Beachtet man das „convenientius", so kann schon deßhalb dieser Text nicht nur nichts gegen unsere Darstellung entscheiden, sondern ist sogar dafür. Denn wenn Thomas eine völlige Identität der Person und der Natur ge-

gelica, quia in homine aliud est natura, aliud persona, cum sit ex materia et forma compositus, non autem in angelo, quia immaterialis est". Dagegen anderer Seits: „Natura secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest praedicari de supposito seu persona, nisi in Deo, in quo non differt *quo est* et *quod est* (Sa. th. p. 3. q. 17. a. 1). „Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personae" (ibid. q. 4. a. 1. ad 3). „In creaturis essentia realiter differt a supposito, et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur, nisi causaliter. In Divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione" (1. D. 5. q. 1. a. 1) und so an vielen Orten.

Man hat in dieser Frage mehrfache Lösungen gegeben, die gleich hergesetzt werden sollen. Die einfachste, natürlichste und den Worten des h. Thomas entsprechendste Lösung ist folgende. Nach den klarsten Texten des h. Thomas hat die Subsistenz ihren Grund nicht in der Natur (non in principiis specificis), sondern in den Individuationsprincipien (in principiis individuantibus), weil sie, die Subsistenz, coincidirt mit der Singularität. Während also das Individuationsprincip der Ursprung oder Grund der Subsistenz ist, ist die Subsistenz selbst formaliter der „Terminus der Individuation", wie Thomas selbst wiederholt diesen Ausdruck „terminus seu complementum substantiae" gebraucht, und dieser Ausdruck ist identisch mit „modus substantiae". Durch die-

---

meint hätte, so dürfte er nicht sagen: „convenientius", sondern müsste sagen: „impossibiliter". Zudem lehrt er, wie wir gleich sehen, ausdrücklich die Möglichkeit der Annahme der natura angelica.

sen „terminus seu complementum substantiae“ wird die universale Natur, welche als solche die Communicabilität besagt, incommunicabel oder individuell. Darnach ist nun kurz so zu sagen: zuweilen nimmt Thomas die Subsistenz formaliter als terminus substantiae; zuweilen dagegen nimmt er die Subsistenz nicht formaliter, sondern causaliter (oder originative oder in ihrem begründenden Ursprunge). Wenn er die Subsistenz in ersterer Weise, also formaliter, nimmt, so sagt er: die Subsistenz sei zu unterscheiden von der Natur auch in den rein geistigen creatürlichen Substanzen. Wenn er dagegen die Subsistenz zugleich mit den Individuationsprincipien, also causaliter, bezeichnet wissen will, so sagt er: die Subsistenz sei in den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen verschieden, nicht aber in den rein geistigen creatürlichen Substanzen, weil nämlich (wie wir später sehen) in den aus Materie und Form zusammengesetzten Substanzen die Materie als von der Form verschiedenes Individuationsprincip eintritt, während in den rein geistigen Formen das Individuationsprincip mit der Form sachlich zusammenfällt. In letzterem Falle ist nämlich das Individuationsprincip die in verschiedener Weise actualisirte Form oder die Form in ihrer höheren oder niederen Vollkommenheit oder Actualität, fällt also der Sache nach mit der Form zusammen, ist aber formaliter die verschieden actualisirte Potenzialität. Was also bei den materiellen Substanzen formaliter die Materie ist rücksichtlich der Individuation, das ist bei den rein geistigen Substanzen formaliter die Potentialität der Form selbst, so daß von letzterer gesagt werden kann und muß, sie versehe die Function des Materiellen oder seie „loco materiae“. Daß dieses der richtige Sinn des

Thomas ist, beweisen Stellen, wie folgende: „Respondeo dicendum, quod persona et essentia omnino re in Divinis non distinguuntur. In illis enim, in quibus aliud est essentia, quam hypostasis vel suppositum, opportet quod sit aliquid materiale, per quod natura communis individuetur et determinetur ad hoc singulare*). Unde illam determinationem materiae, **vel alicujus, quod loco materiae se habet,** addit in creaturis hypostasis supra essentiam et naturam: unde non omnino ista in creaturis idem sunt" (1. D. 34. q. 1. a. 1). —

Vernehmen wir nun die Lösungen, welche die Tabula aurea gibt unter dem dubium 114**). „Dicendum tripliciter: sc. primo, quod suppositum et natura possunt considerari dupliciter: *uno modo* quoad constitutiva utriusque tantum. Et sic, quia in rebus materialibus suppositum constituitur et individuatur per materiam signatam, quae significat quiditatem seu naturam sive essentiam, ideo semper dicit Doctor sanctus, quod in talibus suppositum et natura differunt realiter. Sed in angelis suppositum non constituitur per aliquid aliud, immo ipsa essentia et natura eorum per seipsam individuatur. Et sic intelligit in omnibus locis primo allegatis, quod in angelis suppositum et natura sunt idem. *Alio modo* natura potest considerari pro eo solo, quod significatur per definitionem, suppositum autem

*) Man erinnere sich aus der Physik, daß die Form, die als solche universal ist, durch Materie oder Potenzialität limitirt, beschränkt, determinirt wird.

**) Man findet das auch in dem index sextus zu Thomas, entweder separat, oder in der römischen Ausgabe des Cajetan.

pro omni eo, quod est in re, eo modo, quo dicit 3. D. 5. q. 1. a. 3, sc. quod de ratione personae est, quod comprehendat omnia, quae sunt in re. Et quia in omni creatura sunt aliqua, quae non sunt de definitione rei, ut accidentia et esse, ideo in omni creatura differt suppositum a natara, et in solo Deo, in quo nullum est accidens et cujus esse est ejus essentia, sunt idem suppositum et natura. Cum enim nomine naturae intelligatur id, quod per definitionem proprie significatur, nomine autem suppositi intelligatur individuum habens illam quiditatem, secundum *triplicem* gradum substantiarum in universo, *triplex* invenitur differentia suppositi a natura in substantiis, siquidem in materialibus suppositum differt a natura *dupliciter*, sc. secundum *rem* et ultra hoc secundum *rationem*. Differt etiam primo modo dupliciter, sc. *intrinsece* et *extrinsece*. Intrinsece quidem, quia aliquid essentiale suppositum sibi intrinsecum includit, quod non includit natura, sc. principia individuationis. Si enim Socrates definiretur, in definitione ejus poneretur haec materia signata; quae non ponitur, ut signata, in definitione naturae humanae. Differt secundo extrinsece, quia aliquid reale extrinsecum sibi includit suppositum, sc. esse actualis existentiae, quod non includit natura. Esse enim actualis existentiae *primo* est actus suppositi, cujus est fieri, quod tamen non caderet in definitione Socratis, si definiretur. Differt insuper secundum rationem, ut patet. In substantiis autem separatis aliis a prima suppositum differt a natura *duobus* modis tantum, sc. *primo* extrinsece secundum *rem*, et secundum *rationem*. Nihil enim reale intrinsecum sibi includit suppositum in eis, quod non includat natura, quia non individuatur suppositum per aliquid

positivum contrahens naturam specificam, quod sit velut differentia individualis supposito intrinseca, sicut est in substantiis materialibus. Sed, quia in eis esse actualis existentiae differt a natura, quod primo est actus suppositi, ideo suppositum in eis differt extrinsece a natura. Addit extrinsece realitatem actualis existentis. Differt *secundo* secundum rationem, ut patet in Deo vero, (in quo) suppositum uno tantum modo differt, sc. secundum rationem: quia nec natura divina individuatur per aliquid additum, nec esse suae actualis existentiae distinctum est realiter ab ejus essentia. Hanc solutionem innuit ipse Doctor Sanctus Quodl. 2. q. 2. a. 2. ad 1.

Secundo est dicendum, quod natura potest sumi *dupliciter*, sc. in concreto et in abstracto, ut habetur p. 1. q. 3. a. 3. & 1. D. 23. q. 1. & D. 25. q. 1. & Quodl. 2. q. 2. a. 2. & Quodl. 8. q. 2. a. 1. ad 1. & Opusc. 30. lect. 5. & Metaph. 7. lect. 2, 5. Primo modo significatur ut *totum*, et praedicatur de supposito. Ideo est idem, quod suppositum. Unde 7. Metaph. lect. 5. in fin. dicitur, quod ipsum quod quid est, non est ipsa natura in abstracto, ut humanitas, sed animal rationale. Sed secundo modo significatur natura ut *pars*. Ideo non praedicatur de supposito, nec est idem ei. Haec solutio elicitur in locis praeallegatis in hac secunda responsione.

Tertio dicendum, quod suppositum et natura possunt iterum considerari *tripliciter*, sc. logice, physice et metaphysice. Primo modo sunt idem in omni ente per se, sive composito sive simplici. Sed in solo ente per accidens differunt, ut habetur 7. Met. lect. 4 & 5, quia Logicus est artifex rationis, considerans naturam et

suppositum abstracte, ut in intellectu, habens esse sine iis, quae in re sunt, secundum quod natura sumiter pro secunda substantia, et suppositum pro prima. Et sic sunt idem, ut dicitur in praedicamentis. *Secundo* autem modo in omni re simplici sunt idem, sive creata, sive increata; et tantum in rebus materialibus differunt, quia Physicus sive Metaphysicus est artifex realis considerans res, ut sunt extra intellectum in rerum natura. Et quia in re materiali est aliquid constituens suppositum, quod non constituit naturam speciei, non autem in re immateriali, ideo secundum Physicum sive Metaphysicum natura et suppositum in angelis sunt idem, sed in compositis differunt. *Tertio* autem modo in omnibus creaturis differunt, et in solo Deo sunt idem, quia Metaphysicus est maxime abstractivus, quia abstrahit ab omni materia, non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse. Ideo sumit naturam pro ipsa forma totius in abstracto, suppositum autem pro re subsistente cum omni eo, quod est in re. Et quia in omni re, praeterquam in Deo, sunt aliqua praeter formam totius, ideo secundum Metaphysicum suppositum et natura sunt idem in Deo, et in caeteris differunt. Haec solutio tangitur 7. Metaph. lect. 11. fin. Philos. prol. princ." —

§. 48.

Fortsetzung.

Wegen Wichtigkeit der Sache sollte durch vorhergegebene längere Mittheilungen der Leser in den Stand gesetzt werden, die Sache gründlich beurtheilen zu können.

Zu dem Zwecke seie noch Einiges zur Verstärkung des Beweises für unsere Thesis, so wie zur nöthigen Einsicht hinzugefügt.

Die Singularität darf nicht geradezu verwechselt werden mit der Subsistenz. Denn jene, die Singularität, ist nicht blos den Substanzen, sondern auch den Accidenzen eigen z. B. **diese** Farbe, **dieses** Weiße, **diese** Schwärze, **diese** Quantität, Alles im Gegensatze zur allgemeinen Natur von Farbe, Weiße, Schwärze, Quantität. Also fällt dem Wesenheitsbegriffe gemäß die Singularität nicht zusammen mit der Subsistenz, welche letztere blos den Substanzen eignet. — Ferner: die Function oder Wesenheit der Subsistenz besteht formaliter darin, daß sie die Substanz als eine **complete** („substans et sustentans alia") constituirt, so daß jede Indigenz einer weiteren Communicabilität an ein anderes substans wegfällt. Das aber ist nicht die formale Sache der Individuation oder Singularität, da ja diese auch den Accidenzen zukommen. Der Grund dieser Verschiedenheit liegt darin, weil die Singularität formal entgegensteht der Universalität und durch die Singularität die universale Natur contrahirt und somit anderem niedriger oder unter ihm Stehenden nicht mehr mittheilbar wird; also die Singularität bewirkt eine „incommunicabilitas respectu inferiorum". Die Subsistenz dagegen steht nicht direct der Universalität entgegen, sondern der **Inhärenz**; sie, die Subsistenz, bewirkt auch die Incommunicabilität, aber mit Bezug auf einen weiteren Terminus (als substans et sustentans alia). Die Subsistenz hebt also jegliche Dependenz von einem weiteren Terminus oder Subjecte; die Inhärenz dagegen fordert eben diesen Terminus oder dieses Subject. Obschon beide, die Singularität

und die Subsistenz, die Incommunicabilität bewirken, so bewirken doch beide diese Incommunicabilität unter verschiedenen formalen Gesichtspuncten. Daraus erklärt es sich, daß eine Substanz sehr wohl singulär sein kann (wie z. B. die humana natura in Christus), ohne zugleich subsistent zu sein. Außerdem ist zu beachten (was später verstanden werden wird, wenn von den „metaphysischen Graden — gradus metaphysici“ die Rede ist), daß die Subsistenz bekanntlich nicht zu den gradus naturae gehört, weil diese Grade innerhalb der Wesenheit oder Natur liegen müssen, da sie ja eben die Wesenheit in ihren Graden constituiren, so daß Alles, was einen Grad bildet, **durchaus nur** als wesentlich constituirend auftritt. Das Suppositum supponirt nun aber eben die Natur in allen ihren Graden, auch im Grade der Singularität (wie denn auch alle diese Grade mit der Singularität sich in der Menschheit Christi finden).

§. 49.

2. Die Subsistenz ist verschieden von der Essenz.

Es ist eine bei Thomas constant wiederkehrende Lehre, daß die Natur oder Wesenheit vermittelst des Suppositum oder der Subsistenz die Existenz annehme, so zwar, daß die Wesenheit als principium quo, dagegen das Suppositum oder die Subsistenz als principium quod für die Annahme der Existenz erscheint. „Esse attribuitur alicui *dupliciter*: uno modo, ut sicut ei, quod proprie et vere habet esse vel est, et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti; unde, **quod** vere est, dicitur substantia (in 1. Physic. text. c. 27). Omnia

vero, quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia, sive formae substantiales, aut quaelibet partes, non habent esse, ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse. Alio modo, ut **quo** aliquid est, sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia eâ aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur, nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse *duplex*: *unum* sc. esse resultans ex his, ex quibus ejus unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale; *aliud* esse est supposito attributum praeter ea, quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, sc. accidentale, ut esse album attribuitur Socrati, cum dicitur: Socrates est albus. Quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum suppositum est utriusque naturae, ideo opportet dicere, quod esse substantiale, quod proprie attribuitur **supposito** in Christo, est unum tantum; habet autem unitatem ex ipso supposito, et non ex naturis" (Quodl. 9. a. 3). Eben so: „Esse pertinet et ad naturam et ad hypostasim. Ad hypostasim quidem sicut ad id, **quod** habet esse; ad naturam autem sicut ad id, **quo** aliquid habet esse" (Sa. th. p. 3. q. 17. a. 2)*). Die Sache ergibt sich auch, sozusagen ganz von selbst. Man erinnere sich des in der Physik besprochenen Satzes, den Thomas, wie Aristoteles überall wiederholen, daß nämlich weder

---

*) In 3. ad Annibald. D. 6. q. unica, a. 2. ad 2. wird zu dem suppositum noch „completum" hinzugesetzt: „proprie nec partes, nec accidentia habent esse, sed suppositum completum".

die Form, noch die Materie eigentlich werden, sondern daß das Suppositum es ist, welches wird; daß die Form das ist, wodurch das Suppositum wird, unter Sustentation der Form durch die Materie; eben so in noologischem Gebiete: daß die Form oder die species intelligibilis das ist, **wodurch** erkannt wird, während die (das ganze Object repräsentirende) Idee das ist, **was** erkannt wird. Da die (practische) Idee das ganze complete Sein repräsentirt, was die Existenz annehmen soll, so muß das Ding in ordine ideali total vollendet sein, ehe zu dem ordo realis der Existenz übergegangen werden kann. Diese Totalität oder Completheit des Seins ist aber erst gegeben mit dem Suppositum oder mit der Subsistenz. Diese, als ultimus terminus complens, bezieht sich also direct und unmittelbar auf die nunmehr einzutretende Existenz, wie ich überhaupt und überall, sobald die Idee eines Dinges in meinem Kopfe vollendet vorliegt, sofort zur Execution des Intendirten schreiten kann. Daraus ergibt sich naturgemäß, daß die Subsistenz in einem ganz anderen, und zwar viel innigerem, weil nothwendigerem Verhältnisse zur Essenz steht, als jene Beziehung ist, in welcher beide zur Existenz stehen. Denn die Subsistenz, als ultimus terminus et complementum essentiae, hat ihren formalen Grund in der Completheit und Totalität des Seins als in einer causa intrinseca, während die Existenz in viel contingenterer Weise von der die Realisation gebenden causa extrinseca abhängt. Zwar ist, gegenüber der Essenz rein als solcher, auch die Subsistenz etwas Contingentes, aber offenbar bei Weitem nicht in dem Grade, als die Existenz, durch welche das Ding extra causas gesetzt wird. Zwar hängt auch die Subsistenz, damit sie actu sei, von dem contingenten Willen

als causa extrinseca ab; aber sie hat doch **außerdem** den formalen Grund ihres Seins in der Incompletheit der Essenz als solcher, weil jede Substanz als solche oder als ens per se existens die Subsistenz mit einschließt, um complet zu sein; folglich kommt der Substanz die Subsistenz eher zu, wie jegliches Andere, was noch **accidentaler** Weise hinzukommt, da die Subsistenz in **substanzialer** Weise, weil als substanzialer Modus, hinzukommt. Das um so mehr, da ja die Substanz eine innigere, weil nothwendigere Beziehung zu ihren Proprietäten und Accidenzen hat, als selbst zur Existenz. Denn, wenn diese Beziehung schon eine innigere ist, dann ist a fortiori die Beziehung der Essenz zur Subsistenz eine noch innigere. Während also die Subsistenz aus der inneren Natur der wesenheitlichen Substanz selbst resultirt, so jedoch, daß sie in etwa, nämlich wenigstens in Bezug auf den möglichen Wechsel dieses Modus des substanzialen Seins, die von der freien externen Ursache abhängende Contingenz einschließt, ist letztere Contingenz vollends das Characteristicon für die Existenz und kann in keinerlei Weise gesagt werden, daß diese Existenz in einer nothwendigen Beziehung zu der completen Substanz stehe und so, gewissermaßen wenigstens, aus dieser selbst resultire. Das Gesagte bestätigt und kräftigt sich abermals, wenn man bedenkt, daß, wie früher gezeigt, die Subsistenz ihre Wurzel in dem Individuationsprincipe hat, welche nur in den materiellen und mit der Materie in Berührung kommenden Formen von diesen Formen real verschieden ist, nicht aber in den rein geistigen Formen von diesen sich real unterscheidet. Dagegen unterscheidet sich die Existenz, als das extra causas gesetzte und so realisirte Ding, von dem noch nicht realisirten

Dinge in dem äußersten Gegensatze der Sache von der Sache (distinctio rei a re). Folglich erhellt abermals, daß die Subsistenz inniger mit der Wesenheit zusammenhängt, als die Existenz. Nach dem Grade des Zusammenhangs und der Verwandtschaft und der Homogeneität ergibt sich aber zugleich der größere und geringere Grad der Verschiedenheit. Daß nun diese Verschiedenheit der Subsistenz von der Existenz nicht eine blos modale, sondern im strictesten Sinne eine reale ist, kann gar keiner Schwierigkeit unterliegen. Wenn Thomas sagt: „esse essentiae et actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res“ (op. 48. c. 2), so gilt natürlich dasselbe von der Subsistenz und Existenz, wie denn auch Thomas oftmals so sagt: „in qualibet creatura est aliud ipsa creatura, quae habet esse, et aliud ipsum esse ejus“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 55; Quodl. 2. a. 3), wo er die complete Substanz nennt. Der Unterschied ist so groß, als der zwischen Potenz und Act, da ja die Subsistenz oder die substantia completa in der Potenz zur Annahme der actualen Existenz ist („substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 56). Das wird in der folgenden Thesis näher einleuchten.

Erhärten wir unsere Thesis abermals. Daß im Sinne des hl. Thomas die Existenz verschieden ist von der Subsistenz und beide von der Essenz wieder zu unterscheiden sind, erhellet ganz besonders daraus, daß Thomas die Unterscheidung der Existenz von der Essenz, und hinwieder die Unterscheidung des Suppositum oder der Subsistenz von der Essenz als distincte Schwierigkeiten einzeln behandelt; also nimmt er die Subsistenz und Existenz nicht für ein und dieselbe Sache. In dem 3.

Art. der 3. Quäst. des 1. Th. der Sum. theol. untersucht er, „ob Gott von seiner Wesenheit zu unterscheiden wäre" und resolvirt, daß in den immateriellen Substanzen das Suppositum nicht (realiter) verschieden sei von der Natur, wohl aber in den zusammengesetzten Substanzen. In dem folgenden 4. Art. aber fragt er: ob in Gott „Sein und Wesenheit verschieden wäre" und resolvirt, daß diese zwei Dinge in allen Creaturen, nicht aber in Gott unterschieden sind. Das „esse", von dem hier Thomas redet, ist offenbar das „esse existentiae" als das esse par excellence, nicht aber das esse essentiae. Denn wenn hier Thomas das esse als das esse essentiae nehme, wie konnte er denn in diesem Artikel resolviren, daß in den creatürlichen Wesen Sein und Wesenheit verschieden sei, nicht aber in Gott? Wenn mithin Thomas in dem erstcitirten Artikel die subsistentia für existentia nimmt, und in dem zweitcitirten Artikel die existentia für subsistentia, als ob er promiscue eins für's andere setze: so wäre das nicht blos eine ganz unnütze Wiederholung, sondern auch eine des englischen Lehrers ganz unwürdige Inconsequenz. Dasselbe kehrt anderswärts wieder: Quodl. 2. a. 3. untersucht er, ob in den Engeln Sein und Wesenheit verschieden sei; und im a. 4. ibid., ob das Suppositum von der Natur verschieden sei. Gleicher Weise 2 D. 3. q. a. 1 & 2, wo er dieselben Fragen als distincte voraussetzt. Man braucht den eben citirten Text Sa. th. p. 1. q. 3. a. 3. nur leichthin zu lesen, um zu sehen, daß Thomas, das esse als existere verstehend, den characteristischen Unterschied zwischen dem „causari ab aliquo principio exteriori" und dem entgegenstehenden „causari a principiis intrinsecis seu essentialibus" hervorhebt und dem esse oder der existen-

tia das „causari a principio exteriori“ vindicirt. Ferner: wie in aller Welt wollte man es entschuldigen können — und das bei Thomas! —, daß er fortwährend mit einer solchen Verwechselung der Ausdrücke, nämlich die existentia mit der subsistentia confundirend, spreche und immer, wenn von der Existenz die Rede ist, ablenke zur Subsistenz, somit jener Schwierigkeit, die er sehr genau zu kennen uns schon bewiesen hat, absichtlich ausweiche, zumal bekanntlich in dem gewöhnlichen Sinne der Autoren die existentia und subsistentia nicht für dasselbe genommen wurde! Eine solche Verwechselung sollte sich Thomas zu Schulden kommen lassen, er, der ausdrücklich lehrt, wie wir gesehen, daß die Existenz in dem Suppositum oder der Hypostasis, nicht unmittelbar in der Wesenheit oder Natur, recipirt wird! Nehme er die subsistentia für gleichbedeutend mit existentia, welch' eine Batologie wäre es, zu sagen: existentiam recipi in subsistentia, da dies so viel heiße, als: existentiam recipi in existentia! Eben so: er lehrt, daß es in Gott „Ein Sein" (unum esse), aber „drei Subsistenzen" (tres subsistentias) gebe; nehme er also das esse (oder existere) für gleichbedeutend mit subsistere, so würde er damit sagen: „in Deo dari unum subsistentiam et tres subsistentias“! und das sollte man als eines Thomas würdig hinnehmen! Endlich: wir haben gesehen, wie scharf Thomas die Subsistenz als den terminus substantiae und als modus essendi hervorhebt: nun aber sollte er so unvorsichtig sein, das esse als existere mit dem subsistere zu verwechseln! Dazu bedenke man schließlich, wie es schon allein dadurch auf flacher Hand liegt, daß die Subsistenz verschieden ist von der Existenz, weil nämlich die Existenz gemeinschaftlich sowohl dem Accidenz, als

der Substanz zukommt, während die Subsistenz nur der Subsistenz allein eignet und von Thomas ausdrücklich als der Substanz allein eigen bezeichnet wird. — Das Weitere, nebst weiteren Texten, in der folgenden Thesis.

Schließlich sei noch rücksichtlich des oben gebrauchten und gebräuchlichen Ausdrucks: „existentiam accidentaliter seu contingenter advenire creaturis“ bemerkt, daß das „accidentaliter advenire“ in doppelter Weise verstanden werden kann. „Dupliciter aliquid accidit alicui: uno modo ut determinativum alicujus principii essentialis, licet in ejus definitione non cadat, sicut rationale accidit animali; alio modo, quia neque est de ejus definitione, nec determinativum alicujus principii essentialis, sicut albedo accidit homini: et hoc secundo modo existentia accidit rei“ (Quodl. 2. a. 4. ad 1). Daß in letzterer Weise das „accidentaliter advenire“ wieder in doppelter Weise verstanden und darnach (wie noch neuerdings geschehen) auch wieder verdreht werden kann, liegt auf der Hand. Es kann dieser Ausdruck entweder heißen: „advenire ut accidens“ und „advenire accidentaliter seu accidentali modo“; in beiden Fällen aber begreift es in sich das „advenire *contingenter*“. Wollte man den Ausdruck: „existentia advenit rei accidentaliter“ so verstehen, als wäre die Existenz ein Accidenz im Sinne der Inhäsion in einer existirenden Substanz, so wäre das eine Albernheit, die keiner weiteren Antwort bedarf. Offenbar aber ist überall da, wo die Essenz nicht mit der Existenz selbst identisch ist und jene gerade in dieser liegt, (wie bei Gott), die Existenz ein zu der Essenz **hinzutretendes** oder „accedens“ und insofern auch ein „superveniens“ oder „accidens“. Darum sagt Thomas nicht: „existentia est accidens“, sondern „existentia advenit rei **accidentali modo**“.

§. 50.

3. Die Existenz ist verschieden von der Essenz.

Kein Lehrsatz kehrt öfter wieder bei Thomas, als der, daß in allen creatürlichen Dingen die Essenz verschieden ist von der Existenz, während in Gott allein die Essenz identisch ist mit der Existenz. Wie von Thomas selbst, so auch ist dieser Satz in der Thomistischen Schule einstimmig immer gelehrt und mit einem solchen Eifer und Ernste festgehalten worden, daß man sofort sieht, es handele sich hier um einen Cardinalpunct der Metaphysik. Ja, man wird aus dem Folgenden und dem Ganzen unschwer ersehen, daß es sich nicht blos um einen Cardinalpunct handelt, sondern daß hier der eigentliche Schwerpunct liegt, daß das Herz und der Lebenspulsschlag der Metaphysik sich hier birgt. Es sei deßhalb diese Thesis als die wichtigste von allen dem Anfänger zur ganz besonderen Meditation empfohlen. — Während man bei der erstgenannten Thesis durch das Dogma verhindert war, zu opponiren; während man bei der zweiten Thesis sich hinter dem (gar zu durchsichtigen) Deckmantel zu schützen suchte, als brauche Thomas die Wörter **subsistentia** und **existentia** ohne Unterschied **promiscue** für ein und dieselbe Sache: war hier nichts anderes möglich, als gerade zu von Thomas abzufallen. Die neuern Nichtthomisten haben nicht einmal die Frage, also noch viel weniger eine Antwort; es sind also blos die alten Opponenten anzuführen. Durandus (**in D. 5. q. 2.**) meinte, daß die Existenz nur dem Gedanken nach (**ratione tantum**) von der Essenz verschieden sei. Dasselbe lehrten die vorzüglichsten Vertreter der Nichtthomisten, nämlich

Suarez (Metaph. disp. 31. sect. 4 & qq.) und Vasquez (in S. p. 3. q. 17. a. 2. disp. 72. c. ult.). Dagegen war Scotus (in 3. D. 6. q. 1.) der Ansicht, daß diese bloße distinctio rationis eine zu geringe, daß aber die Thomistische distinctio realis eine zu große sei, daß mithin seine bekannte distinctio formalis ex natura rei als die vorgeblich mittlere (cf. m. Logik, §. 71) hier die richtige sei. Diesem Allen gegenüber halten wir mit Thomas und der ganzen Thomistischen Schule hier die distinctio realis major im strictesten Sinne des Wortes fest: „esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res" (Th. opusc. 48. c. 2). „Cum autem ita sit, quod in qualibet re creata essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quiditate sua, et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quiditas, et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum et est proprium nomen ejus, sicut proprium nomen hominis, quod sumitur a quiditate sua" (1. D. 8. q. 1. a. 1). Zum Verständnisse des Sinnes der Thesis sei an die §. 44 gemachte generelle Bemerkung erinnert, daß hier von einer Composition des ens in statu possibilitatis und des ens in statu realitatis gar nicht die Rede ist. Das ist gar keine Composition, weil das „blos mögliche Ding" nichts reales ist und deßhalb auch mit keinem realen Ding ein Compositum bilden kann. Will man hier nichts destoweniger von einer Composition sprechen, so ist das nicht die „compositio in facto esse", sondern die „compositio in fieri". Letzteres nämlich deßhalb, weil ein Uebergang von dem Nichtsein zum Sein, von dem status possibilitatis zu dem status realitatis Statt findet. Wäre anders

keine Composition vorhanden, als diese „in fieri“, so wäre, nachdem die Sache geworden ist oder „in facto esse“ natürlich gar keine Composition, als nur dem Gedanken nach, vorhanden, da ja durch die Realität der status possibilitatis aufgehoben wird oder besser, da ja das ens possibile als solches aufgehoben wird durch Annahme der actualen Realität. Durch dieses Misverständniß der Composition, von der hier die Rede ist, sind diejenigen getäuscht worden, welche sich verleiten ließen, hier blos von einer compositio rationis und folglich von einer bloßen distinctio rationis oder dem bloßen Gedanken nach zu sprechen. Der Fehler liegt somit in dem fehlerhaften Uebergange aus dem status idealis zu dem status realis und in der Verwechselung beider. In dem status idealis selbst, sobald die Idee als practische erscheint, liegt ja schon die Composition aus Essenz und Existenz; eben deßhalb erscheint eben diese Composition in statu reali, da ja Alles, was in dem status realis ist, vorher als in statu ideali schon vorhanden. Indem ich das Ding denke und die Realisation hinzudenke, habe ich in der Idee zwei realdistincte Sachen gedacht. Anderer Seits dagegen: obschon auch Scotus sich nicht zu der Fassung der Thomistischen Composition in facto esse verstehen wollte, so lag ihm doch auf flacher Hand, daß bei allen contingenten Dingen die Existenz in accidentaler Weise (accidentaliter) eintrete und zu der Wesenheit hinzutrete, da ja die wirkliche Existenz durchaus nicht in dem wesentlichen Begriffe des zu realisirenden Dings enthalten sei. Da folglich das Eine nicht im Begriffe des Anderen enthalten sei („unum non esse de conceptu alterius“), so statuirte er hier seine distinctio formalis ex natura rei d. h. von Seite der Sache selbst, zum Un-

terschiede von der bloßen Gedankendistinction. Um sich aber weiterhin zu der Thomistischen Composition und Distinction zu erheben, denke man an die in den physischen Dingen bestehende Composition von Materie und Form, wo weder das Eine ohne das Andere, noch dies ohne jenes Realität hat, wo beide nur Realität erlangen und haben in ihrem Ineinandersein, nichtsdestoweniger aber beide real unterschieden bleiben. In ähnlicher Weise ist es mit der Composition von Essenz und Existenz, die sich verhalten wie Potenz und Act, also das Verhältniß von Materialem und Formalem in sich schließen. Dabei erinnere man sich, wie früher hervorgehoben, daß das Sein als Existenz die Actualität aller Dinge ist („esse est actualitas omnis rei" Sa. th. p. 1. q. 5. a. 1.) und daß dieses actuale Sein sich zu dem das Sein annehmenden Ding nicht verhält als ein „recipiens", folglich nicht als Potenz, sondern umgekehrt als „receptum", folglich als Act (oder Form, aber in genere essendi), wie der wiederholt citirte, aber nicht genug zu wiederholende Text sagt: „nec esse comparatur ad alia, sicut recipiens ad receptum, sed e converso: quia est actualitas omnium" (Sa. th. p. 1. q. 3. a. 4 & q. 4. a. 1. ad 3 & q. 5. a. 1). Die Essenz aber ist es, welche das Sein oder die Existenz annimmt oder recipirt, folglich als recipiens in der Potenz ist zu dieser Aufnahme und Annahme der Existenz. Wie nun die Subsistenz das „ultimum complementum substantiae **in linea substantiae**" ist, so erscheint die Existenz als das „ultimum complementum substantiae **in linea entis seu realitatis**". Somit ist die Existenz zu definiren als „ultima actualitas rei, qua ponitur res extra causas et extra nihilum". Genau genommen wäre zu sagen: „ul-

tima actualitas *substantiae*" etc., weil nämlich die Accidenzen, wie sie nicht eigentlich entia, sondern vielmehr entis entia sind, so auch nicht eigentlich eigene Existenz haben, sondern nur durch die Substanz. Nehmen wir außer diesen allgemeinen Bemerkungen zum Verständnisse der fraglichen Sache und der zu citirenden Texte aus Thomas zuvörderst noch einen Artikel, der uns nicht blos die Verschiedenheit der Composition aus Materie und Form von der Composition aus Potenz und Act zeigt, sondern auch besonders den richtigen Begriff vom **Sein** als „**Act** und als **quo** est" gibt. Denn diese richtige Fassung des Seins als Realität ist am Ende der Hauptpunct, auf den Alles ankommt, so wie dessen unrichtige Fassung] der Grundfehler aller nichtthomistischen Philosophie und aller Misverständnisse ist. In der Sa. c. Gent. l. 2. c. 54. (cf. Sa. th. p. 1. q. 1. a. 1.) ist die Ueberschrift: „Quod non est idem compositio ex materia et forma et ex substantia et esse" und die weitere Exposition diese: „Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu.

1. Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei: nam sequeretur, omnes formas esse accidentia (d. h. accidentale Formen), sicut antiqui Naturales opinabantur, sed materia est pars substantiae.

2. Secundo autem, quia ipsum **esse** non est proprius actus materiae, sed substantiae totius; ejus enim actus est esse, de quo possumus dicere, quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de **toto**; unde materia non potest dici, quod est, sed **ipsa substantia** est id, quod est.

3. Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se

habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse, sicut lux ad lucidum, vel album esse. Deinde, quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut **actus:** per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse, sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum luminis. Unde in compositis ex materia et forma *nec* materia *nec* forma potest dici ipsum, quod est, *nec* etiam ipsum esse; forma tamen potest dici **quo** est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum **quod** est; et ipsum esse est, **quo** substantia denominatur ens (natürlich als ens reale). In substantiis intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est, **quod** est; ipsum autem esse est **actus** et **quo** est: et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae sc. est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex **quod** est et **esse,** vel ex **quod** est et **quo** est*). In substantiis autem compositis ex materia et forma est **duplex** compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse; quae etiam potest dici ex **quod** est et **quo** est. Sic igitur pa-

*) Um das „quo est" des wirklichen Seins und das „quo est" der Essenz nicht mit einander zu verwechseln, beachte man, daß das „quo est" des wirklichen Seins dasselbe besagt, was das „quo existit" oder den actus existentiae, nicht aber den actus essentiae bezeichnet.

tet, quod compositio actus et potentiae est in plus, quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune; et propter hoc, quaecunque quidem consequntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici; quaecunque vero sunt propria materiae et formae, in quantum hujusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus". Dasselbe lehrt constant wieder bei Thomas: „in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo materia est ut potentia respectu formae et forma est actus ejus; et iterum natura seu essentia, composita ex materia et forma, est ut potentia respectu esse (seu existentiae), in quantum est susceptiva ejus" (Q. de spirit. creat. a. 1). „In omni ente creato essentia differt a suo esse et ad ipsum comparatur ut potentia ad actum" (Sa. th. p. 1. q. 54. a. 3). Daraus sieht man deutlich, wie man sich im Thomistischen Sinne die Composition von Essenz und Existenz zu denken hat: die complete Substanz, die also in genere substantiae seu in linea substantiae eine complete Form ist, ist doch wiederum in der Potenz zur Annahme des Seins oder der Existenz, ist also eine Potenz in genere seu linea essendi seu entis seu realitatis. Aber nicht das Sein nimmt die Form auf, sondern umgekehrt die Form nimmt das Sein, die Realität der Existenz auf; also um mit den oben citirten Worten des Thomas zu sprechen: „esse se habet ad substantiam non sicut recipiens ad receptum, sed e converso sicut receptum ad recipiens", so

daß die noch nicht existirende Substanz das **recipiens**, also die Potenz, die Existenz aber das **receptum**, folglich der Act ist: denn das **recipiens** und das **receptum** stehen immer zu einander im Verhältnisse von Potenz und Act. Daraus versteht man auch zugleich den Ursprung und richtigen Sinn von dem später noch zu behandelnden „**esse receptum**“ für das creatürliche Sein, so wie des „**esse per participationem**“ zum Gegensatze von „**esse per se seu per essentiam**“. Jedes creatürliche Sein ist ein „recipirtes Sein“ und ein „participirtes Sein“, weil kein creatürliches Sein das Sein durch seine selbsteigene Wesenheit, und in seiner selbsteigenen Wesenheit besitzt, folglich auch nicht „**das** Sein“, oder die Fülle des Seins, sondern nur „**ein** Sein“ und also nur ein participirtes, ein theilweises Sein, weil ein Sein ist, das nicht reine Actualität, sondern theilweise Act, theilweise Potenz ist. Ein aus Act und Potenz zusammengesetztes Sein, ein recipirtes Sein, ein participirtes Sein: das Alles besagt ein und dasselbe.

§. 51.

Fortsetzung.

Nach den im vorhergehenden §. gegebenen Erläuterungen können wir in Bezug auf die Argumente selbst uns ziemlich kurz fassen und die hieher bezüglichen Texte aus Thomas vollends verstehen.

Erstes Argument. Wenn in den geschaffenen Wesen die Essenz nicht verschieden wäre von der Existenz, so existirte jedes creatürliche Wesen durch seine eigene Wesenheit. Das aber, nämlich durch seine eigene Wesenheit

existiren, ist blos dem unerschaffenen Sein, Gott, eigen und wäre ein Widerspruch in dem geschaffenen Sein. Dies Argument ist das hauptsächlichste, dessen sich Thomas am häufigsten, also am liebsten bedient. Dadurch ist gerade das, was Gott und der Creatur am meisten eigenthümlich ist und folglich den Unterschied beider am schärfsten und am tiefgreifendsten bezeichnet, adäquat hervorgehoben. Von Gott sagt Thomas fortwährend: „Deus **est** suum esse„; von dem creatürlichen Sein dagegen: „creatura **habet** esse — **recipit** esse"; oder: „Deus est per suam essentiam; creatura vero est per participationem". „Sicut illud, quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem: ita illud, quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam; non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse et non solum sua essentia" (*S*a. th p. 1. q. 3. a. 4). „Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam; esse enim Dei est ejus substantia. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur, quod substantia alterius entis, praeter agens primum, sit ipsum esse. Hinc est, quod (Exod. 3.) proprium nomen Dei ponitur esse *Qui est*, quia ejus solius proprium est, quod sua substantia non sit aliud, quam suum esse" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 52. Cf. Q. de Pot. 7. a. 4).

Zweites Argument. Die Essenz oder Substanz jeden Dings ist durch sich und nicht durch ein Anderes. Jedes geschaffene Wesen existirt aber durch ein Anderes, sonst wäre seine Existenz keine geschaffene. „Substantia uniuscujusque est ens per se et non per aliud; unde esse lucidum actu, non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuili.et rei creatae suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum. Nullius igitur substantiae creatae suum est sua substantia" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 52). „Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, opportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut visibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo *exteriori*, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile et autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: **quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi,** si habeat esse causatum. Opportet ergo, quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem: impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse et aliud ejus essentia" (Sa. th. p. 1. q. 3. a. 4; cf. Q. de Pot. 7. a. 4).

Drittes Argument. Die Essenz verhält sich zur Existenz, wie das recipiens zum receptum oder wie Potenz zum Acte. Die Essenz als blos in statu possibilitatis oder, was dasselbe besagt, blos als potentia objectiva genommen, ist aber kein recipiens und keine potentia

subjectiva, da die Essenz als potentia objectiva gar nicht mit der Existenz in Vereinigung treten kann*). Wie also die Potenz von ihrem Acte, so ist auch die Essenz von der Existenz verschieden. „Esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Opportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale,... sequitur, quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse: sua igitur essentia est suum esse“ (Sa. th. p. 1. q. 3. a. 4; cf. Q. de Pot. 7. a. 4). „Hoc autem est **esse**, ad quod generatio et omnis motus terminatur; omnis enim forma et actus est in potentia, antequam esse acquiret. Soli igitur Deo competit, quod sit ipsum esse, sicut ipsi soli competit, quod sit primum agens“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 52).

Viertes Argument. Wenn die Existenz wirklich identisch wäre mit der Essenz, so käme jene dieser zu, insofern jene und diese ein Ding (ens) ist; denn die Existenz ist der „actus entis“. Zu dem ens als solchen gehört aber nicht das „esse causatum ab alio“, denn sonst wäre jedes ens ein ens causatum. Also muß jenes ens, dessen Essenz seine Existenz ist, ein „non causatum“ sein; umgekehrt aber muß jedes ens causatum beide, Essenz und Existenz als zwei verschiedene Sachen in sich schließen. „Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei, nisi quod est entis, in quantum est ens; quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non con-

*) Man sieht hier die Wichtigkeit der wiederholt gemachten Bemerkung, daß „die Idee realisiren“ ein äußerst unexacter Ausdruck ist.

venit ei, nisi per accidens ratione subjecti: unde si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti, in quantum est ens; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic opportet procedere in infinitum in causis... Illud igitur esse, quod est ens subsistens, opportet quod sit non causatum: nullum igitur ens causatum est suum esse" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 52).

Fünftes Argument. Die Existenz kommt jedem Wesen außer Gott nur in contingenter, also in accidentaler Weise zu, wie denn z. B. der Satz: Petrus existit nur eine contingente Wahrheit ist. Folglich unterscheidet sich die Existenz von der Essenz, wie Contingenz und Nothwendigkeit, da Letztere das Eigenthümliche und Unveräußerliche der Essenz ist. Wäre die Existenz identisch mit der Essenz, so würde die Creatur überhaupt der göttlichen Simplicität und Actualität gleich kommen, da ja eben in dem Sein der Creatur keine Composition, weil kein potentiales und actuales Sein in Einem vorhanden wäre. „Non est autem opinandum, quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes, sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo, quod non est idem in eis **esse** et **quod est**. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adjungitur, quia etiam in his, quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi *per accidens*, in quantum est unum subjectum habens esse et id, quod est praeter esse, sicut patet, quod Socrati praeter suum esse sub-

stantiale inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali; non enim est idem Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus, in quo possit ei uniri illud, quod est praeter esse. Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid, quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur, quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Deus autem est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia, quae est praeter ipsum, aliud esse ipsam substantiam et aliud ejus esse" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 52)*). „Licet in angelo non sit compositio formae et materiae, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio: prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus; unde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Substracta ergo materia, et posito, quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad suum esse, ut potentiae

---

*) Daß das Accidenz („Socratem esse album") auf gleiche Linie gestellt wird mit dem Sein der Existenz, kann nicht befremden, da das gemeinschaftliche Wesen beider die Contingenz ist. Daher dehnt Thomas diesen Beweis Q. de Pot. 7. a 4. weiter aus und zeigt, daß da, wo die Essenz und Existenz identisch ist, gar kein physisches Accidenz möglich ist, wie das weiter bei der Lehre von Gott vorkommt.

ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est, quod a quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex *quo* est et *quod* est, vel ex *esse* et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est* est ipsa forma subsistens; ipsum autem *esse*, ex quo substantia est, sicut cursus est, quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse et quod est... Unde solus Deus est actus purus“ (Sa. th. p. 1. q. 50. a. 2. ad 3).

Das Weitere wird einleuchten durch Widerlegung der Einwendungen.

§. 52.

Fortsetzung.

Wollte man sagen: „eben dadurch, daß die Wesenheit hervorgebracht ist, existirt sie und kann folglich dieselbe nichts Anderes sein, als die Existenz selbst“, so liegt die Aequivocation in dem Ausdrucke: die Essenz existirt; freilich existirt sie, aber in dem producirten Ding, also um kurz zu sprechen, sie existirt nicht durch sich selbst, sondern durch die mitgetheilte Existenz (per existentiam ei communicatam, non per se ipsam). Der Einwand ist also eine pure petitio principii.

Wollte man aber weiter diese Alternative verfolgend sagen: „wenn die Existenz wirklich von der Essenz verschieden wäre, so würde die Existenz entweder durch ihre eigene Wesenheit oder durch etwas Anderes existiren; wenn Ersteres, also durch ihre eigene Wesenheit, warum sollte dann nicht jedes Andere durch seine eigene Wesenheit existiren können? Wenn aber Letzteres, also durch ein Anderes, so bedürfte die Existenz einer anderen

distincten Existenz und so verfielen wir in eine infinite Reihe": so ist hier der Obersatz unrichtig und deßhalb zu negiren. Denn die Existenz ist nicht das, **was** existirt (das ist ja die Wesenheit oder Substanz selbst), sondern sie ist das, **wodurch** die Substanz oder Wesenheit **existirt.** Wenn nun aber die Substanz eine solche ist, daß sie durch sich selbst existirt, so ist sie eben ihre eigene Actualität wesentlich d. h. sie ist reiner Act und somit Gott selbst.

Wollte man ferner die gewöhnliche, (aber auch oberflächliche) Einwendung vorbringen: „wie denn die Existenz von der Essenz recipirt werden könne, da ja letztere, bevor sie existirt, nichts (reales) ist und erst durch die Existenz außerhalb des Nichts gesetzt wird": so liegt der Irrthum darin, daß man meint, die prioritas naturae sei immer auch eine prioritas temporis. Es ist durchaus nicht nothwendig, daß das Recipiens eher existire, als das Receptum; beide können zugleich existiren, wie wir wissen, daß in den materiellen Dingen Materie und Form in demselben Momente des Ineinandergreifens die wechselseitig bedingte Wirklichkeit gewinnen. So auch ist z. B. die Ursache, fasst man sie formal und reduplicative als Ursache, nicht eher als ihre Wirkung und erst durch diese erscheint jene als Ursache in ihrer formalen Actualität. Eben so grundlos wäre die Einwendung: „Essenz und Existenz können nicht getrennt werden, also sind sie nicht wirklich verschieden". Es giebt viele Sachen, die nicht getrennt werden können, ohne sich wechselseitig zu zerstören (z. B. Materie und Form); daraus folgt aber nicht ihre Identität, sondern höchstens, daß das Eine die conditio sine qua non für das Andere ist. — Außerdem ist der Satz der Einwendung, daß Wesenheit und Existenz nie getrennt werden könnten, geradezu falsch, wie uns

die Theologen belehren; denn in Christus ist Essenz (humanitas) wirklich getrennt von ihrer Existenz, welche letztere durch die existentia Verbi ersetzt wird, also die menschliche Natur existirt nicht per existentiam creatam, sondern per existentiam increatam (cf. Sa. th. p. 3 q. 17. a. 2).

Ferner: wollte man, um sich zu schützen, daß von der Creatur nicht gesagt werden könne, was von Gott allein gilt, nämlich daß er sein Sein ist, sich damit retten, daß man sagte: „die Creatur könne deßwegen nicht zu der göttlichen Simplicität sich erheben und also nicht ihr eigenes Sein genannt werden, weil immer die distinctio rationis bliebe zwischen Essenz und Existenz": so ist dagegen zu sagen, daß eine solche distinctio rationis auch bei Gott zuzulassen ist und daß eine solche distinctio rationis der vollkommensten Simplicität gar nicht entgegensteht. „In creaturis essentia realiter differt a supposito... in Divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum *ratione*" (1. D. 5. q. 1. a. 1). Eben so ist es eine allgemein zugestandene Sache, daß nicht in Wirklichkeit, wohl aber secundum rationem von Genus und Differenz die Rede sein kann, ohne daß dadurch auch nur im Entferntesten die Simplicität der göttlichen Natur in Gefahr käme: Folglich genügt eine distinctio rationis hier nicht, um das creatürliche Sein von dem göttlichen zu scheiden.

Eben so wenig genügt, wenn man den Unterschied darin finden und somit den Ausdruck „Deus est suum esse" nur für Gott, nicht aber für die Creatur, rechtfertigen wollte, daß man sagen wollte: „Gott sei sein Sein, weil er so durch seine eigene Wesenheit existirte, daß er die tota ratio existendi in seiner Wesenheit be-

sitze, die Creatur dagegen in ihrer Wesenheit einen formalen Grund, nicht aber die **tota seu adaequata ratio existendi** besitze, sondern dazu noch der **causa externa efficiens** bedürfe". Denn: gerade dieser letztere Umstand ist es, der das creatürliche Sein zu einem contingenten und accidentalen macht; und das genügt vollends, um den realen Unterschied zwischen ihrer Essenz und Existenz zu sichern. Ferner: wollte man einwenden, „daß die distincte Verschiedenheit im Begriffe durchaus nicht schon eine reale Verschiedenheit von Seite der Sache bekunde, so wenig als z. B. die **animalitas** und **rationalitas** in dem Menschen wirklich verschieden ist", so liegt der Fehler dieser Schlußfolge darin, daß es etwas ganz Anderes ist, zwei distincte Begriffe von zwei distincten Sachen haben, und: zwei Begriffe haben, die zusammen in ihrer Einigung ein Drittes als eine neue Wesenheit constituiren, wie Letzteres in dem gegebenen Beispiele der Fall ist. Die **animalitas** und **rationalitas** im Menschen constituiren eben die **humanitas** als dritte, aus beiden resultirende Wesenheit, und sind deßhalb in dieser Wesenheit identisch. So lange und so oft zwei distincte Begriffe nicht eine dritte Wesenheit constituiren, so lange und so oft müssen ihnen auch nothwendig zwei distincte Sachen entsprechen oder die Brgriffe sind nicht wahrheitsgemäß. Wiederum: wollte man sagen, „daß das accidentale Hinzutreten der Existenz zu der Essenz die Identität beider so wenig hindere, als das accidentale Hinzutreten der **rationalitas** zu der **animalitas**; denn die **animalitas** oder das thierische Wesen werde ja durch die **rationalitas** oder das vernünftige Wesen als durch „**accedens**" oder durch ein noch Hinzukommendes näher determinirt, wie denn ja auch Thomas dieses **accedens** als ein „**accidit ani-**

mali rationalitas" ausdrückt, so liegt hier der Irrthum in der (schon oben erklärten) doppelten Bedeutung des Accidenz oder accedens. In der aus Quodl. 2. a. 4. ad 1. angeführten Stelle sagt nämlich Thomas, daß das zu Etwas Hinzukommende entweder als ein „determinativum alicujus principii essentialis" d. h. als die specificirende Determination einer allgemeineren Sache — und so kommt das rationale zu dem animale hinzu; oder als reines Accidens hinzukommt, so daß dieses weder in der Definition der Sache, noch auch eine specificirende Determination ist, wie z. B. die weiße Farbe zu dem Menschen hinzukommt. In dieser letzteren Weise, lehrt Thomas, kommt das Sein zu der Wesenheit hinzu.

Eben deshalb, nämlich aus den in den letzten beiden Objectionen angegebenen Gründen, hat auch die Einwendung nichts zu bedeuten, welche man von der Action und Passion hernimmt, die, obwohl mit derselben Bewegung identisch, doch verschiedene Begriffe haben. Denn diese beiden Dinge, Action und Passion, sind nur insofern identisch, als sie von **ein und derselben** Form herrühren. Aber außerdem ist noch zu bemerken, daß, obwohl Action und Passion der Sache nach identisch sind, doch beide von einander in **modaler** Weise verschieden sind, nämlich als Modus der Bewegung.

Weiterhin hat man die Einwendung gemacht: „daß die accidentale Prädication nur dann eine reale Verschiedenheit voraussetze, wenn diese Aussage die des Accidens von seiner Substanz sei, nicht aber, wenn die Aussage blos in accidentaler Weise geschehe, wie z. B. wenn ich sage: ein hölzernes Gefäß, wo doch das Gefäß und das Holz identisch sei". Dagegen ist zu sagen, daß diese vorgebliche Identität auf einer argen Confusion beruht, und

daß gerade solche Beispiele eben für Thomas sprechen. Denn „das hölzerne Gefäß" besagt ein doppeltes und real Verschiedenes, nämlich einmal die „Form" (des Gefäßes nämlich) und dann das „Holz"; nicht das Holz wird „hölzern" genannt, sondern das Gefäß; also: es wird hier das „Holz" als distincte Sache verbunden mit der „Kunstform des Gefäßes" als distincter Sache.

Bei Vorbringung anderweitiger Beispiele, als z. B.: „todt sein komme dem Körper in accidentaler Weise zu und sei doch identisch mit dem todten Körper" ist vollends die Parität zu leugnen. Denn das „Todt sein" ist durchaus nicht in Weise des „existere" ein accidentales Prädicat, da ja das todt sein dem „lebendig sein" gerade zu entgegengesetzt ist und das Leben zerstört; das „todt sein" ist also nicht ein accidentales Prädicat für das lebende, sondern es ist ein **essentiales** Prädicat für den Cadaver; dagegen hebt die Existenz die Wesenheit eben so wenig auf, als jene diese constituirt; vielmehr wird diese in jener gesetzt, aber als extra causas nur.

Daß endlich das „Hervorgebrachtsein" nicht eine bloße determinatio extrinseca ist, die in der hervorgebrachten Sache nichts setze, sondern blos die Relation zu dem Hervorbringer bezeichne, bedarf kaum der Erwähnung. Denn wodurch soll diese Relation als bloße denominatio extrinseca entstehen, wenn nicht durch etwas in dem Hervorgebrachten Liegendes, also wenn nicht durch ein intrinsecum? Was ist die Hervorbringung? Offenbar ist die Hervorbringung in actu nichts Anderes im hervorbringenden Subjecte (causa efficiens), als was die „hervorgebrachte Sache in dem Objecte". So wenig die Relation zwischen Wirkung und Ursache eine bloße denominatio extrinseca ist und so wenig diese nichts an-

deres besagt, als blos die äußere Dependenz, die in der dependirenden Sache nichts setze: eben so wenig ist die Relation des Hervorgebrachten zum Hervorbringenden blos eine denominatio extrinseca, da ja die Existenz als positio extra causas der objectiv formale Effect der Hervorbringung ist und hierauf die eintretende Dependenz beruht.

Das möge genügen über unsere Thesis. Schließlich sei der Anfänger wegen noch bemerkt: die Wurzel und das Fundament einer von Seite der Sache zu machenden Distinction (distinctio realis) zum Unterschiede von der bloßen distinctio rationis (welcher in der Sache keine Verschiedenheit entspricht, als höchstens fundamental oder virtuell) ist dann, wenn uns die wirkliche Separation (als das sicherste Zeichen der Nichtidentität) nicht vorliegt, darin zu suchen und zu finden, daß ein Begriff wirklich den anderen total ausschließt, doch aber beide in der Wirklichkeit der Sache mit einander vereinigt sind. Dabei beachte man: so oft ein reales, positives Prädicat in der Weise einer Sache zukommt, daß es der Sache weder wesentlich ist, noch auch mit derselben eingeht in die Constituirung eines Dritten als einer neuen Wesenheit, noch auch von derselben Form herrührt, sondern aus einem durchaus anderen Grunde (a principio totaliter extrinseco) herkommt: so oft ist es unmöglich, daß nicht von Seite der Sache selbst eine Verschiedenheit vorhanden sein sollte, selbst wenn auch de facto nie eine Trennung vorhanden sein sollte oder eintreten könnte ohne beiderseitige Corruption. Die Begründung dieser Wahrheit liegt in der Behauptnng selbst; denn, wo der besagte Fall eintritt, da fehlt offenbar jegliches Princip der realen Identification. Wohl aber kann die Nicht-

identification eine verschiedene sein, je nachdem sich nämlich das Eine von dem Anderen als Sache von Sache, oder nicht so weit, sondern blos als Modus von der Sache unterscheidet. — Vor Allem beachte der Anfänger in dem Gesagten den Fall, wo zwei an sich verschiedene Begriffe doch sich einigen zur Constituirung einer dritten Wesenheit, weil dann keine reale Verschiedenheit, sondern blos die virtuale bleibt, wie das z. B. der Fall ist mit dem Begriffe **humanitas**, der die beiden **animalitas** und **rationalitas** einschließt, so aber, daß diese beiden in dem Dritten sachlich völlig identisch sind. In unserer hier behandelten Thesis wird aber offenbar durch die Vereinigung der Essenz und Existenz keine dritte neue Wesenheit constituirt.

§. 53.

Analoge Natur des Seins

oder:

ens non est univocum, sed analogum ad sua inferiora.

Um die Lehre von der Natur des Seins zu beendigen, erübrigt uns noch die Untersuchung: ob das Sein allen unter ihm befassten Dingen, also allen Dingen, von denen das Sein (ens) ausgesagt werden kann, in ein und demselben oder in verschiedenem Sinne zukomme? Die Frage, ob das Sein den unter ihm befassten Dingen in ein und demselben, also im univoken Sinne, oder in verschiedenem, also nur im analogen Sinne zukomme? ist eine dreifache mit Bezug drei ganz besondere Arten

des Seins, nämlich: 1) bezüglich des ens reale und ens rationis; 2) bezüglich des ens increatum und ens creatum; 3) bezüglich des ens substantiale und ens accidentale als den beiden höchsten Kategorien des ens creatum. Da hinwieder die Analogie eine verschiedenartige ist, nämlich entweder die analogia proportionis oder proportionalitatis, so fragt es sich für den Fall, daß das ens nur in analoger Weise ausgesagt werden kann, wiederum: in welcher Art der Analogie es sich vorfindet? — Es ist diese Frage über die analoge oder univoke Natur des Seins eine der berühmt gewordenen Controversen zwischen der Thomistischen uud Scotistischen Schule, indem Thomas (und mit ihm einstimmig die ganze Thomistische Schule) lehrt, daß das Sein nur im analogen Sinne von den genannten Dingen ausgesagt werden könne, Scotus dagegen es überall im univoken Sinne genommen wissen will. Jedenfalls leuchtet aus dem bisher Behandelten ein, daß diese Controverse zu wichtig ist, als daß man sie etwa unter Rubrik von „scholastischen Spitzfindigkeiten" könne bei Seite gesetzt wissen wollen*).

§. 54.

Nehmen wir zuvörderst die Erklärung und Festsetzung der Begriffe von univocum, aequivocum und analogum. Im univoken Sinne wird ein Wort von mehreren Din-

*) Das um so weniger, da die Lehre von der Analogie bei weitem nicht so leicht ist, als man sich leicht glauben macht. Wer ihre metaphysischen Schwierigkeiten genau kennen lernen will, der nehme des Cajetan „opusc. de analogia", wo die Sache vollends erschöpft und erledigt ist.

gen ausgesagt, wenn, wie das Wort, so auch der Begriff ganz in ein und derselben Weise (omnino seu simpliciter) oder in demselben identischen Sinne derselbe ist (terminus univocus est, qui sua significata eodem conceptu significat), wie z. B. Mensch von allen Menschen in gleicher Weise gilt. Im äquivoken Sinne wird ein Wort von mehreren Dingen gebraucht, wenn, obschon das Wort dasselbe, doch die Begriffe ganz verschieden sind (terminus aequivocus est, quia sua significata non eodem, sed pluribus conceptibus significat) z. B. Hund, insofern damit sowohl das Thier, als das Sternbild bezeichnet wird. Wenn man mit Aristoteles (in Antepraedic.) definirt: „aequivoca sunt, quorum nomen commune est, ratio vero significata diversa“, so beachte man, daß in dieser Definition die Sachen genommen werden, denen die Worte zukommen; wir dagegen haben die bezeichnenden Worte definirt: beide Definitionen sind also der Sache nach Eins. — In der Mitte nun zwischen diesen beiden, zwischen dem univocum und dem aequivocum, liegt das analogum. Bei Ersterem ist ein „omnino idem“, bei Letzterem ein „omnino diversum“ vorhanden; bei dem analogum nun ist weder das Eine, noch das Andere der Fall, sondern von Beidem nur Etwas; also die durch ein Analogum bezeichneten Sachen sind weder ganz dasselbe, noch auch ganz Verschiedenes, sondern sie sind, obschon an sich verschieden (in se dversa) doch durch Analogie d. h. durch eiue gewisse Verhältnißähnlichkeit Eins (proportionabiliter et secundum habitudinem unum; cf. Thom. 11. Metaph. lect. 3; 12. Metaph. lect. 4; 4. Metaph. lect. 1; 7. Metaph. lect. 4). Um hier jeder Sophistik vorzubeugen, sei hinzugefügt, daß die Begriffe aequivocum und analogum ineinandergreifen

und, je nachdem man will, auch das analogum ein aequivocum mit sich führt, weil ja immer dasselbe Wort ein Verschiedenes bezeichnet. Bestimmen wir also die Begriffe distincter. Das aequivocum theilt sich in ein aequivocum a casu und aequivocum a consilio. Ersteres, das zufällig äquivoke, ist das schlechthin und mit unserer Definition gemeinte Aequivoke. Letzteres, das absichtlich äquivoke, ist nicht schlechthin ein äquivokes Ding, sondern eben unser analogum, wie wenn z. B. sowohl das Heilkraut, als das Thier oder die Pflanze „gesund" genannt werden. Das ist die Analogie. Unter dieser versteht man nämlich eine gewisse Aehnlichkeit und Proportion, wie in eben gegebenen Beispiele zwischen Gesundheit des Thiers und Gesundheit des Heilkrauts vorhanden ist, oder, um noch ein anderes Beispiel hinzuzufügen, wie das „sehen" sowohl von dem leiblichen, als dem geistigen „erkennen" gebraucht wird. Dieses wechselseitige Aehnlichkeitsverhältniß kann entweder auf beider Seite des Vergleichs nur Einen Terminus haben, oder es können mehrere Terminen auf Einen oder endlich mehrere auf mehrere bezogen werden. Das Verhältniß eines Einzigen zu Einem nennt man schlechthin Proportion (proportio simplex), so wie auch das Verhältniß Mehrerer zu Einem; doch wird Letzteres mit einem besonderen Namen, nämlich als analogia attributionis bezeichnet, wenn die Benennung von Einem als dem analogum principale auf die anderen Analoga übertragen wird. Dies analogum attributionis kommt sehr häufig vor und ist zu beachten, daß es entsteht durch eine denominatio extrinseca, in so fern das analogum principale auf mehrere andere analoga übertragen wird, wie z. B. gesund, vorzugsweise die Gesundheit des Thiers bezeich-

nend, übertragen wird auf die Medicin, den Urin u. s. w. oder wie die Bücher, Instrumente und sonstige Utensilien des Arztes als „medica“ gemeinschaftlich bezeichnet werden. Wenn dagegen Mehreres in Proportion zu Mehrerem gesetzt wird, so nennt man diese Analogie eine proportionalitas (d. h. proportio proportionum), nach Art der Mathematiker. „Aequalitas in proportionibus vocatur proportionalitas“ Th. 5. Metaph.*). „Secundum analogiam... nihil est aliud dictu, quam secundum proportionem. Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex, et secundum hoc duplex attenditur analogiae communitas. Et enim quaedam convenientia inter ipsa, quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum. Convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem, inter quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc, quod, sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est *proportionis*, secunda autem *proportionatitatis*. Unde et secundum modum invenimus aliquid analogice dictum de duobus, quorum unum ad alterum habitudinem habet, sicut *ens* dicitur de substantia et de accidente ex habitudine, quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali ex eo, quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis. Quando-

---

*) In unserem deutschen Idiom nennen wir erst die Gleichheit zweier Verhältnisse Proportion, wenn von Mathematik die Rede ist, nicht aber sonst.

que vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae, sicut nomen visus est in oculo, ita intellectus est in mente“ (Q. 2. de Verit. a. 11). Noch distincter ist folgende Stelle: „Unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas, non totaliter, sed in aliquo uno convenientes, quandoque quidem in hoc, quod referuntur ad unum *principium*, sicut res aliqua dicitur militaris vel quia est instrumentum militis, sicut gladius, vel quia est tegumentum ejus, sicut lorica, vel quia est vehiculum ejus, sicut equus; quandoque vero in hoc, quod referuntur ad unum *finem*, sicut medicina dicitur sana eo, quod est factiva sanitatis, diëta vero eo, quod est conservativa sanitatis, urina vero eo, quod est sanitatis significativa; quandoque secundum proportiones diversas ad idem subjectum, sicut qualitas dicitur esse ens, quia est dispositio per se entis i. e. substantiae; quantitas vero eo, quod est mensura ejusdem, et sic de aliis; vel secundum unam proportionem ad diversa subjecta; eandem enim habent proportionem visus ad corpus et intellectus ad animam. Unde sicut visus est potentia organi corporalis, ita etiam intellectus est potentia animae absque participatione corporis“ (Th. 2. Ethic. lect. 7). Die analogia proportionalitatis unterscheidet sich also von der analogia attributionis darin, daß letztere durch eine Denomination geschieht, so daß die analogisch genommene Sache in dem Hauptanalogum (analogum principale) intrinsece ist, in den anderen dagegen nur denominative; dahingegen ist bei der ersteren Analogie, d. h. bei der analogia proportionalitatis, die analogisch genommene Sache in jedem Analogen intrinsece, so jedoch, daß diese Analoga nicht simpliciter, sondern nur proportionabiliter übereinstimmen.

— Es verdient beachtet zu werden, daß Thomas anderswo (in D. 19, q. 5. a. 2. ad 1) die analoga attributionis mit dem Ausdrucke: analogia secundum intentionem et non secundum esse bezeichnet, weil nur in dem analogum principale geradezu, in den anderen nur denominative die Analogie vorhanden ist. Die analoga proportionalitatis aber bezeichnet er als analoga secundum esse et secundum intentionem.

Fernerhin wird die analogia proportionalitatis eine propria oder impropria; letztere heißt auch metaphorica. Eine eigentliche ist sie, wenn die Analogie wirklich und formal (vere et formaliter) vorhanden ist, wie z. B. das ens sowohl bei dem Accidenz, als bei der Substanz vorhanden ist. Uneigentlich ist sie, wenn die Analogie in dem einen Theile wirklich und formal, in dem anderen jedoch nur durch eine gewisse Uebertragung und in gewisser (bildlicher) Aehnlichkeit vorhanden ist z. B. wenn das Lachen vom Menschen in Wahrheit, von der grünenden Flur aber in bildlicher Uebertragung ausgesagt wird (cf. Th. 1. Ethic. lect. 7. wo der Vergleich mit visus corporis oder oculus corporis und visus animae oder oculus intellectus dasselbe besagt).

Endlich sei noch bemerkt, daß Einige, in der Absicht, um zwischen Thomas und Scotus zu vermitteln, noch eine besondere Art der Analogie finden zu können vermeinten, die sie analogia transcendentiae genannt wissen wollten. Dazu ist zu sagen: wer überall vermitteln will, vermittelt (d. h. vermischt) auch den Irrthum mit der Wahrheit. Das Transcendentale kann als solches keine Species der Analogie sein, weil dasselbe ja das Subject oder der reale Träger einer Analogie ist. Denn das Transcendentale ist ja etwas Reales und zwar das-

jenige Reale, welches in allen Dingen sich vorfindet, weil es über alles Particuläre hinausgeht, also immer und überall vorausgesetzt wird („imbibitur in omni vel minima re“ ist der scholastische Ausdruck). Die Analogie aber, so wie die Aequivocation und Univocation, sind formal Universalien oder intentiones secundae, wie z. B. das Genus formal eine intentio secunda ist. Wollte man also sagen, die Transcendentalien seien eine Species der Analogie, so hieße das eben so viel, als wenn ich sagen wollte: das „**Thier**“ ist eine „**Species der Universalität**“. Das ist in sofern richtig, als das „Thier“ als Begriff ein Genus und dieses natürlich eine Species der Universalität ist. Folglich müsste, wollte ich das Transcendentale als eine Species der Analogie bezeichnen, doch erst der **formale Grund** für die in den Transcendentalien vorhandene Analogie angegeben werden. Mit Angabe dieses formalen Grundes für die Analogie bin ich aber eben entweder in der analogia proportionis oder proportionalitatis als in Begriffen, welche auf die Transcendentalien angewandt werden müssen. Daher kann die vorgebliche analogia transcendentiae keine Species der Analogie sein.

§. 55.

1. Analogie des göttlichen und creatürlichen Seins.

Sehen wir nunmehr unsere Frage an, ob das Sein dem unter ihm Enthaltenen im univoken oder nur im analogen Sinne zukomme? Da wir sehen werden, daß alles Sein entweder ein ens increatum oder creatum, und wiederum, daß alles und jegliches ens creatum ent-

weder ein ens substantiale oder accidentale ist, so handelt es sich zuvörderst nur um diese beiden höchsten Eintheilungen des Seins. Dann kann weiter gefragt werden: ob das accidentale Sein den Arten des Accidens in univoker, oder auch nur in analoger Weise zukomme? Also unsere Frage ist in distincter Fassung ein dreifache: 1) ob das Sein dem unerschaffenen, göttlichen Sein und dem erschaffenen, creatürlichen Sein nur in analoger Weise zukomme? 2) ob das Sein dem Accidenz und der Substanz nur in analoger Weise zukomme? 3) ob das Sein des Accidenz den unter ihm enthaltenen Arten des Accidenz nur in analoger Weise zukomme?

Daß das Sein dem unter ihm Enthaltenen nur analog zukomme, lehrte schon Aristoteles*), und Thomas ist hier so entschieden, daß an seiner Lehre gar kein Zweifel sein kann. „Respondeo dicendum, quod impossibile est, aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum, de quibus nomen univoce praedicatur; et sic, quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales,

*) „Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινα φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγιείαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν, τὸ δὲ τῷ ποιεῖν, τὸ δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας, τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς κ. τ. λ." „Ens autem multipliciter quidem dicitur, verum ad unum unamque quandam naturam, et non aequivoce, sed quemadmodum sanum ad sanitatem, quoddam eo quod conservat, quoddam eo quod facit, quoddam eo quod signum sanitatis, quoddam vero capax ejus est etc." Metaphys. III. 2. (Bekker).

quamvis secundum nomen rei unus altero prior sit. Creatura autem quantumcunque imitatur Deum, non potest pertingere ad hoc, ut eadem ratione aliquid sibi conveniat et Deo. Illa enim, quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quiditatis, sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem, quod esse, ita scientia idem est, quod scientem esse in eo. Unde, cum esse, quod est proprium unius rei, non possit alteri communicari, impossibile est, quod creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid, quod habet Deus, sicut impossibile est, quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset: si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset, quod homo univoce diceretur de Petro et Paulo, quibus est esse diversum. Nec tamen potest dici, quod omnino aequivoce praedicetur, quidquid de Deo et creatura dicitur: quia, si non esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo, et ita, cognoscendo essentiam suam, non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus, nec nominum, quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset, quam aliud, quia ex aequivocis non differt, quodcunque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur. Unde dicendum est, quod nec omnino univoce nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur, sed secundum analogiam, quod nihil est aliud dictu, quam secundum proportionem“ (Th. Q. 2. de Verit. a. 11). Dann gibt hier

Thomas die Erklärung von der analogia proportionis und proportionalitatis. (Der hiesige Text ist im vorigen §. mitgetheilt). Darauf fährt er also fort: „Quia ergo in his, quae primo modo (d. h. analog. proportionis) analogice dicuntur, opportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea, quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est, aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura, quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum, per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae (d. h. proportionalitatis) nulla determinata habitudo attenditur inter ea, quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet, aliquod nomen analogiae dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto, sicut est in omnibus, quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur leo vel sol vel hujusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen, quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato, secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum, sicut sunt omnia, in quorum definitione non clauditur defectus nec dependent a materia secundum esse, ut *ens, bonum et alia hujusmodi*“ (ibid.). Also die analogia proportionis im stricten Sinne wird geradezu ausgeschlossen, aber die analogia proportionalitatis wird zugelassen.

Gleicher Weise argumentirt Thomas, indem er das Verhältniß der Wirkung zur Ursache faßt. So oft und in

wie weit eine Wirkung ihre Ursache **nicht adäquat** in sich enthält, kann auch betreffs beider nicht die Univocation eintreten. „Respondeo dicendum, quod impossibile est, aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce: quia omnis effectus **non adaequans** virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, **sed deficienter,** ita ut, quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simplicitor et eodem modo, sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo (wir werden das später sehen; leuchtet aber auch leicht ein) omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis; puta, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius et ab omnibus hujusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, quoddammodo circumscribit et comprehendit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet, quod non secundum eandem rationem hoc nomen *sapiens* de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt: quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed

semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum (8. Phys. et 12. Metaph.), qui multa demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum (Rom. 1.) dicentem: *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Dicendum est igitur, quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam i. e. proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo, quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque pure univoce. Non enim possumus nominare Deum, nisi ex creaturis... Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his, quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum; sicut sanum de urina significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum significat causam ejusdem sanitatis" (Sa. th. p. 1. q. 13. a. 5).

Endlich lehrt Thomas constant mit Aristoteles, daß das ens kein Genus ist: folglich kann es auch nicht univoce von dem unter ihm Enthaltenen ausgesagt werden, weil bekanntlich von dem strict generischen Begriff

gefordert wird, daß er univoce den Unterarten zukomme. Daß das ens aber kein Genus ist, ergibt sich unschwer (und stimmt darin auch Scotus überein). „Quod autem ens non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum: si ens esset genus, opporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita sc. quod genus poneretur bis in difinitione speciei; sed opportet differentiam esse praeter id, quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse; quod sit praeter id, quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum, de quibus praedicatur; et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo, quod ens non sit genus“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 25). Also ist Gott auch durchaus in keinerlei Weise mit der Creatur unter Einen generischen Begriff, der beiden ganz in derselben Weise gemeinsam wäre, zu bringen. „Unde ex hoc de necessitate concluditur, quod Deus non sit in genere“ (ibid.). Daher muß Thomas auf die gegnerische Einwendung: „videtur, quod ea, quae dicuntur de Deo et creaturis, univoce de ipsis dicantur; omne enim aequivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum; nam si hoc nomen *canis* aequivoce dicitur de latrabili et marino, opportet quod de aliquibus univoce dicatur, sc. de omnibus latrabilibus; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quaedam agentia univoca, quae conveneniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem (und werden sie deßhalb causae univocae genannt); quaedam vero agentia aequivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi aequivoce. Videtur igitur, quod primum agens, ad quod omnia

agentia reducuntur, sit agens univocum; et ita, quae de Deo et creaturis dicuntur, univoce praedicantur" folgender Maßen antworten: „dicendum, quod, licet in praedicationibus opporteat aequivoca ad univocum reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate *praecedit* agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum; agens vero univocum non est causa agens universalis totius speciei **(alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur)**, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum, sicut in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens" (Sa. th. p. 1. q. 13. a. 5. ad 1). — Auf die weitere Einwendung: „Secundum aequivoca non attenditur aliqua similitudo; cum igitur creaturae ad Deum sit aliqua similitudo..., videtur, quod aliquid univoce de Deo et creaturis dicatur" antwortet Thomas: „dicendum, quod similitudo creaturae ad Deum est **imperfecta,** quia nec idem secundum genus repraesentat, ut supra dictum est" (l. c. ad 2). Endlich auf die Einwendung: „mensura est homogenea mensuratio, ut dicitur in 10. Metaph. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibid. dicitur: ergo Deus est homogeneus creaturis, et ita aliquid univoce de Deo et creaturis dici potest" ist mit Thomas kurz zu

antworten: „Deus **non** est mensura **proportionata** mensuratis; unde non opportet, quod Deus et creaturae sub uno genere contineantur“ (l. c. ad 3).

§. 56.

2. Analogie des substanzialen und accidentalen Seins.

Wie das Sein dem göttlichen und creatürlichen Sein nur in analoger Weise zukommt, so auch kommt es wiederum dem **substanzialen** und **accidentalen** Sein nur analog zu. Der Beweis liegt in dem Begriffe von Genus und in den Definitionen von Substanz und Accidenz. Das Genus drückt die Wesenheit, obschon incomplet, aus. „Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quiditatis; genus autem praedicatur *in quod quid est*“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 25. cf. Logik). Da nun die Substanz im eigentlichen, stricten Sinne als ens, das Accidenz dagegen nicht geradezu als ens, sondern vielmehr als „entis ens“ definirt werden muß, so ergibt sich, daß die Wesensdifferenz eine durchgreifende und allerinnerste ist, so zwar, daß gerade das Sein getheilt wird und also nicht als ein Gemeinschaftliches oder Universale im univoken Sinne, sondern nur im analogen Sinne übrig bleibt. Zwar hat das Accidenz ein von der Substanz distinctes reales Sein, aber es hat dieses Sein nur durch die Substanz, der es inhäriren muß, um sein zu können, während die Substanz ihr Sein durch sich selbst hat, insofern sie keines anderen Seins bedarf, um sein zu können (obwohl sie der hervorbringenden und erhaltenden Ursache als causa extrinseca bedarf; darüber später, wo das „durch sich sein“

näher erörtert wird). Also hat das Accidenz ein von dem substanzialen Sein grundwesentlich verschiedenes Sein. „Quia omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae et a principiis substantiae causatae, opportet, quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae et ab ipso dependens; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta“ (Sa. c. Gent. l. 4. c. 14). Aber nie kann es die Substanz in ihrem Sein erreichen, da es die Substanz wesentlich zur Voraussetzung hat, um sein zu können. Also bleibt sein Sein ein wesentlich verschiedenes und somit für immer ein verschiedenes, kommt mithin nie mit der Substanz unter dasselbe Genus des Seins zu stehen. Da so Thomas überall lehrt, daß das Accidenz ein im eigentlichen und wahren Sinne von dem substanzialen Sein verschiedenes Sein, weil eine verschiedene Wesenheit habe („esse et essentiam diversam habet“), so erübrigt selbstverständlich nur die analoge Einheit rücksichtlich des der Substanz und dem Accidenz gemeinschaftlichen Sein. „Dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum et non secundum esse; et hoc est, quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno, sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et diëtam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem: et hoc contingit, quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius

rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde Logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen *corpus* de omnibus corporibus univoce praedicari; sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad Metaphysicum et Naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen *corpus*, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet (10. Metaphys. text. 5) ex Philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est, quando neque parificantur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus opportet, quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum, de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde opportet, quod secundum suum esse omnia haec in Deo sunt et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris. Ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates" (1. D. 19. q. 5. a. 2. ad 1).

Was endlich die unter dem Accidenz enthaltenen neun Kategorieen oder Unterarten des Accidenz betrifft, so ist auch hier zu lehren, daß das accidentale Sein ihnen nicht univoce, sondern ebenfalls nur analogice zukomme. Das aus dem einfachen, immer und überall durchschlagenden Grunde, weil diese verschiedenen Kategorieen des Accidenz selbst **oberste** Gattungen (genera suprema, quia genera diversa) sind, und folglich kein

genus commune im strícten Sinne übrig lassen. Doch können wir diese Frage übergehen (s. das Weitere in der Lehre von den Kategorieen, Suppl. zur Logik), da wir hier blos von dem ens als solchem zu sprechen haben.

Mit der Lehre von der blos analogen Natur des Seins, in Verbindung mit den vorhergehend behandelten drei Fundamentalthesen können wir den ersten Artikel, nämlich über die distincte Erkenntniß der Natur des Seins schließen, das Weitere dieser distincten Erkenntniß dem folgenden Artikel über die Vielheit des Seins reservirend.

§. 57.

Zweiter Artikel.

Vielheit des Seins.

Die distincte Erkenntniß der Natur des Seins wird vollendet durch die Betrachtung seiner mannigfaltigen Gliederung (2. Artikel) und seiner Eigenthümlichkeiten (3. Artikel). Statt einer dürren Aufzählung der verschiedenen Eintheilungen des ens habe ich es vorgezogen, sofort eine distincte Behandlung derselben vorzunehmen, obwohl Manches dabei anticipirt werden muß, was erst später seine eigentliche Stelle zu nehmen hat. Das Practische und die Wahrheit ist ja jedenfalls die Hauptsache. Sonst müßte eigentlich ein jeder dieser drei Artikel doppelt vorkommen, indem jeder zuerst im Allgemeineren, dann im Besonderen behandelt würde. Jedermann weiß ja auch oder sollte es als selbstverständlich wissen, daß die altherkömmlichen und von mir überall beibehal-

tenen drei Fragen: quid? quotuplex? quale? oder die Fragen über Wesenheit, Mannigfaltigkeit und Eigenthümlichkeiten einer Sache nur die distincte Fassung des **quid** oder der Wesenheit im allgemeineren und folglich Alles umfassenden Sinne.

Zuvörderst drängt sich uns bei diesem Artikel über Vielheit des Seins die Frage auf: wie denn überhaupt von einer Vielheit oder Eintheilung des Seins rechtmäßig die Rede sein könne, da ja das Sein (ens) als das Allergemeinste und Höchste gar keine Differenzen zuläßt, wie Thomas überall wiederholt. „**Esse autem, in quantum esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid, quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis**“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 52). — Die Frage und Einwendung wäre von Bedeutung, wenn zur Eintheilung immer die Univocation des Eingetheilten erfordert würde. Wir haben aber in der Erkenntnißtheorie (Einheit der Wissenschaft) gesagt, daß diese Univocation des Einzutheilenden durchaus nicht erforderlich ist, um die Einheit Einer Wissenschaft zu wahren, sondern daß die **analoge** Einheit des in Eine Wissenschaft Einzugliedernden hinreicht. So ist es mit unserer Sache hier. Die analoge Einheit des Seins reicht hin, um einzutheilen und das Eingetheilte als Einheit zu fassen. Aber die Verfänglichkeit liegt darin, daß man die Reduction der Vielheit auf die Einheit bei der Analogie in gleicher Weise zu machen sich versucht findet, wie bei der Univocation. Das wäre unrichtig und ist mit Cajetan darauf so zu entgegnen: „**occasio errandi multis est, quia in resolutione distincta quaerunt resolvere in unum *analogiâ*, sicut consuevit resolvi in unum *univocatione*, ita quod quaerunt in**

analogia quasi unum numero terminum, sicut in univocis, cum tamen terminus in analogia sit unum proportionabiliter tantum, ita, quod singula resolubilia resolvuntur in conceptus simplices objectivos et mentales, et omnia in conceptum objectivum et mentalem simplicem, et unum proportionabiliter, ita quod, ut unico verbo rem absolvam, ens esse primo notum, in quod fit omnis resolutio, in quod omnia addunt per modum analogi, interpretandum est, cum quo stare potest, quod ens, secundum perfectum adaequatumque conceptum non abstrahit a naturis praedicamentalibus, sicut nec aliquod analogum a fundantibus analogiam. In hoc pendet tota vis claritatis rei hujus, ut semper animadvertat secundum *analogorum morem* haec dici" (Cajet. Opusc. tract. 6. de conceptu entis).

Die genannte Schwierigkeit ist somit keine größere und keine geringere, wohl aber eine ähnliche, wie die: „ob überhaupt das Sein Gegenstand der Wissenschaft sein könne, da es ja keine Differenzen zulasse?" eine Schwierigkeit, die Albertus M. so vorlegt: „Dubitabit forte aliquis, si de ente possit esse scientia, cum nihil diversum praedicabile sit de ente. Omnis autem scientia est passionis, quae sic est in subjecto, quod in numero est cum subjecto. Differentia autem causa est numeri. Ubi igitur nulla differentia est et nulla diversitas, nullus est numerus: et sic nulla demonstratio et nulla scientia. Amplius: ens est causatum primum et non est causatum aliquod ante ipsum. Igitur nulli subjicibile esse videtur, sed praedicabile de omnibus: et sic scientia non videtur esse de ente ut de subjecto neque ut de praedicato, cum non habeat differentiam ad aliquod entium" und antwortet darauf also: „Et

sunt ista objecta Sophistarum. Ens enim subjectum est habens accidentia multa, quae accidunt ei per se, licet *realem* ad ipsum non habeant differentiam, habent tamen differentiam in *modo*. Quod patet per hoc: quia, cum ens nihil habeat ante se, patet, quod non procedit in esse sicut forma alicui addita praecedenti, sed sicut subjectum, in quo informata sunt omnia sequentia. Vita enim est ex additione formae cujusdam se habens ad ens, et similiter substantia et sensus et ratio et intellectus. Nec dicitur esse subjectum sicut species, quae subjicitur generi differentia constitutiva; sed dicitur subjectum sicut illud, quod praesupponitur in omnibus sequentibus et omnibus substat eis. Et sic patet, quod, licet sequentia realem ad ipsum non habeant differentiam, habent tamen ad ipsum differentiam in *modo*. Et haec differentia sufficit scientiae primae philosophiae. Sic enim antecedentia enti demonstrantur inesse, ut entia per informationem esse habentia insunt enti per creationem solam habenti esse in eo, quod nihil penitus ante se habeat. Reliqua autem ad minus sibi praesupponunt ipsum ens. Sic enim intelligitur, quod in libro de causis dicitur, quod prima rerum causatarum est *esse*, et non est ante ipsum causatum aliquod. Omnia autem alia sunt per informationem, ut *bonum*, *verum* et *omnia alia*" (Opp. omn. tom. III. l. 4. tract. 1. c. 2. pag. 121).

§. 58.

1. Mögliches und unmögliches Sein (ens possibile, impossibile).

Die Eintheilung in ens reale und ens rationis (welche deßhalb nicht hieher gehört, weil wir von dem

ens reale hier sprechen) ist früher (§. 29 und 30) behandelt worden.

Möglich und unmöglich wird in doppelter Weise gesagt: 1) in absoluter Weise, 2) in relativer Weise oder mit Rücksicht auf ein der Möglichkeit entsprechendes Vermögen. „Possibile autem dicitur dupliciter secundum Philosophum 5. Metaph. text. 17: uno modo per respectum ad aliquam *potentiam*, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Alio modo *absolute*, propter ipsam habitudinem terminorum" (Sa. th. p. 1. q. 25. a. 3). In absoluter Weise ist dasjenige möglich, was in seinem Begriffe keinen Widerspruch einschließt; das bezeichnet der gegebene Text mit „habitudo terminorum" d. h. in quo non est repugnantia terminorum z. B. ein runder Cirkel; in absoluter Weise ist dasjenige aber unmöglich, das in seinem Begriffe einen Widerspruch einschließt — in quo est repugnantia terminorum z. B. ein viereckiger Cirkel. Diese absolute Art von Möglichkeit und Unmöglichkeit wird eine **innere** — possibilitas s. impossibilitas intrinseca — genannt. — In zweiter oder relativer Weise möglich oder unmöglich ist das, was zwar nicht in sich, wohl aber mit Bezug auf eine hervorbringende Ursache, also in Bezug auf eine facultas extrinseca, einen Widerspruch besagt z. B. alles das, was der menschlichen Kraft unmöglich, der göttlichen aber möglich ist. Diese Art Möglichkeit und Unmöglichkeit heißt possibilitas s. impossibilitas extrinseca. Diese ist eine dreifache: die physische, die moralische und die hypothetische. Die physische Unmöglichkeit ist da, wo etwas gemäß den gewöhnlichen, vom Urheber der Natur dieser Natur eingeschaffenen natürlichen Gesetzen nicht eintreten kann (impossibile secundum le-

ges ordinarias) z. B. daß das Feuer nicht brenne. Die moralische Unmöglichkeit ist diejenige, welche entweder mit Rücksicht auf die practischen, sittlichen Grundsätze und Klugheitsregeln, die jeder Vernünftige zu befolgen hat, oder wegen zu großer Schwierigkeit in der Ausführung einer Handlung eintreten kann. In diesem Sinne kann man sagen, daß es unmöglich ist, daß keine Aergernisse entstehen sollten. Hypothetisch unmöglich ist das, was mit Bezug auf eine gemachte widersprechende Voraussetzung nicht geschehen kann z. B. es ist unmöglich, daß ich, wenn ich sitze, zugleich gehe, den Act des Sitzens zugleich mit dem Acte des Stehens vereinige.

Unterscheidet man das Mögliche als „noch nicht Wirkliches“ gegenüber dem „Wirklichen“, so muß man sich wohl in Acht nehmen, das „rein Mögliche“ oder das Mögliche rein als solches (mere possibile) mit dem „Zukünftigen“ als ebenfalls „noch nicht Wirklichen“ zu verwechseln. Beides, das Mögliche und das Zukünftige, ist himmelweit von einander verschieden. Das Zukünftige (futurum) ist nämlich jetzt schon (in praesenti) ausgeschieden von dem blos Möglichen, was nie wirklich werden wird (pure possibile). Beide haben also eine wesentlich verschiedene Definition: während das futurum mit Thomas definirt werden muß als „id, quod est determinatum in suis causis ad recipiendam existentiam (s. realitatem) in tempore sequenti“, kann das mere possibile definirt werden als „id, quod habet habitudinem ad recipiendam existentiam in tempore sequenti“ *).

*) Wie überaus wichtig der Unterschied dieser Definitionen ist, zeigt die Lehre von der Freiheit und von dem göttlichen Wissen. Den Antithomisten lag Alles daran, die

Daß das futurum von dem possibile lediglich durch den göttlichen Willensact (decretum divinum) ausgeschieden wird und so jene determinatio in suis causis erhält, wodurch es sich specifisch von dem nicht oder noch nicht zur Realisation bestimmten possibile unterscheidet, werden wir anderswo sehen (cf. Logik §. 124 u. ff.).

Die innere Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Dings ist herzunehmen von dem Widerspruche oder Nichtwiderspruche des das Ding fassenden Begriffs, nicht aber von der göttlichen Allmacht, also von Seite des Intellects, nicht von Seite des Willens. „Non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia, quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio (ein circulus vitiosus) in manifestatione omnipotentiae (in Erklärung der Allmacht): hoc enim non erit aliud, quam dicere, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quae potest. Relinquitur igitur, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum: possi–

---

oben gegebene Definition des h. Thomas von futurum umzustoßen und definirten statt dessen so: „futurum est id, quod habet habitudinem ad recipiendam existentiam in tempore sequenti"; man setzte also die Definition von possibile für die von futurum! Damit war die Scheidung von Thomas vollzogen, der Abweg betreten, die bis ins Unendliche sich erweiternde Kluft zwischen Beide eingetreten! „Error in principiis parvus fit maximus in fine" (Thom. de ente et ess. in princ.).

bile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut: Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut: hominem esse asinum. Est autem considerandum, quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundem rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa, sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad (omne) esse calefactibile. Esse autem divinum, supra quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem *entis*, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi *non ens*. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae, non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecunque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero, quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum angeli dicentis: *non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim, quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere“ (Sa. th. p. 1. q. 25. a. 3; man vergleiche alle Antworten auf die dortigen Objectionen).

Daß es rein mögliche Dinge (mere possibilia), im Unterschiede vom Zukünftigen, gibt, also Dinge, welche nie wirklich werden, sondern durchaus im bloßen Bereiche der Möglichkeit bleiben, ergibt sich sofort aus dem Wesen Gottes als des Unbegränzten, Unendlichen, als welchen wir ihn später kennen lernen. Gäbe es keine rein mögliche Dinge, so wäre sofort die göttliche Macht begrenzt und darum erschöpft, was dem Begriffe von „infinitum“ geradezu widerspricht. Wie der Begriff Gottes als des Unendlichen, so bedingt anderer Seits der Begriff des Creatürlichen als den Endlichen in absoluter Nothwendigkeit das Vorhandensein rein möglicher Dinge, deren Bereich unendlich ist, wie Gottes Wesenheit, deren Abglanz die Ideen der Dinge sind. Was Gott schaffen und was er nicht schaffen wollte, beschloß er von Ewigkeit her mit seinem ewigen unveränderlichen Willensacte. Er konnte aber nicht Alles schaffen wollen, was er schaffen konnte und kann; denn sonst hätte er wollen können, daß seine Allmacht eine begrenzte wäre, während das Object seiner Allmacht ein unbegrenztes ist. Denn deßhalb ist er ja allmächtig, weil er nach Hervorbringung jeglicher beliebiger Creaturen doch noch andere und zwar noch unendlich viele hervorbringen kann, so oft immer keine Contradiction von Seite des Hervorzubringenden besteht. Solcher zu denkenden Dinge aber, die keine Contradiction einschließen, gibt es deßhalb bis ins Unendliche, weil die Ideen der Dinge nichts anderes sind, als die göttliche Wesenheit selbst unter dem Gesichtspuncte genommen, insofern sie unendlich mittheilbar oder unendlicher Weise theilhaftbar (participabilis) an die Creaturen ist. „Ideae rerum sunt ipsa essentia divina, in quantum participabilis a creaturis“ (Th. passim).

Daraus ergiebt sich zugleich, wie albern diejenigen (wie z. B. der von gewisser Seite her angepriesene Storchenau Ontol. sect. 2. c. 1.) sprechen, welche meinen, es könne ein seiner Wesenheit nach mögliches Ding geben, das jedoch, in der Hypothese, wenn Gott nicht existirte, äußerlich (ab extrinseco) unmöglich würde. Das ist Unsinn, sobald man bedenkt, daß die Wesenheit, die ihre innere Möglichkeit in sich trägt, nichts anderes ist, als ein Modus, wie die göttliche Wesenheit participabel ist. „Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem. *Secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi non potest in eo servari similitudo primi entis, sc. divini, quod est fons essendi*" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 84). Jene verkehrte Behauptung kann also nur daraus entstehen, daß man weder weiß, was die Idee ist, noch auch, was unter innerer Möglichkeit zu verstehen ist. Hält man dagegen das mit Thomas Gelehrte fest, wie es als offenbar allein richtig festgehalten werden muß, so kommt man weiterhin nicht zu der noch absurderen Behauptung, daß die Creatur wohl rücksichtlich ihrer Existenz von Gott abhinge, nicht aber rücksichtlich ihrer Essenz.

Aus dem Gesagten ergeben sich die Corrolarien:

1. Der rein möglichen Dinge sind unendlich viele (infinita sunt possibilia), da die göttliche Wesenheit in unendlicher Weise an creatürliche Wesen mittheilbar ist (quia infinite participabilis est essentia divina).

2. Kein geschaffener Intellect kann alle möglichen Dinge erkennen; denn sonst müsste er die göttliche Wesenheit selbst erkennen.

3. Jener Intellect erkennt Gott vollkommener, welcher eine größere Anzahl möglicher Dinge erkennt.

§. 59.

2. Nothwendiges und contingentes Sein (ens necessarium et contingens).

Das Nothwendige muß definirt werden als „id, quod non potest non esse"; das Contingente aber als „id, quod ita est, ut possit non esse", oder „quod potest esse et non esse", je nachdem nämlich das Contingente als ein praesens oder als ein futurum genommen wird, worüber bald.

Das Nothwendige kann in doppelter Weise sein: 1) absolute; 2) hypothetice seu conditionate seu ex suppositione*). „Dicendum, quod necessarium dicitur dupliciter, sc. absolute et ex suppositione. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia praedicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est, hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione praedicati, sicut est hoc necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium, Socratem sedere; unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim, quod sedeat, necesse est, eum sedere, dum sedet" (Sa. th. p. 1. q. 15. a. 3; cf, ibid. a. 8. ad 1). Obschon das der Hauptunterschied ist, der rücksichtlich des Nothwendigen zu machen, so kommt doch noch anderes dabei in Betracht, namentlich, ob es sei ein necessarium per se oder per aliud, ob ab intrin-

---

*) Diese drei Ausdrücke: hypothetice, conditionate, ex suppositione bezeichnen wesentlich dasselbe, denn die conditio requisita, wie immer sie auch sein mag, kann immer als „ex suppositione" gefasst werden.

seco oder ab extrinseco. „Respondeo dicendum, quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim, quod non potest non esse: quod quidem contingit alicui *uno* modo ex principio intrinseco, sive *materiali*, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive *formali*, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis. *Alio* modo convenit alicui, quod non possit non esse ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente (d. h. entweder von Seite der causa finalis oder der causa efficiens): fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam et equus ad iter, et haec vocatur necessitas finis, quae interdum etiam utilitas dicitur; ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente ita, quod non possit contrarium agere, et haec vocatur necessitas coactionis" (Sa. th. p. 1. q. 82. a. 1). Mit diesen beiden Arten von Nothwendigkeit coincidirt die Eintheilung in necessitas coactionis und necessitas obligationis. „Dicendum, quod duplex est necessitas: una coactionis, et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione praecepti sive ex necessitate finis, quando sc. aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat; et talis necessitas non excludit rationem meriti, in quantum aliquis hoc, quod sic est necessarium, voluntarie agit" (Sa. th. 2. 2. q. 58. a. 3. ad 2). Weiterhin muß das absolute necessarium und das relative necessarium, insofern letzteres nur ein „melius" ist, unterschieden werden, obschon es zuletzt wiederum mit der vorhergegebenen Eintheilung coincidirt. „Sciendum est, quod necessa-

rium dicitur aliquid dupliciter: uno modo, per quod melius pervenitur in finem..., alio modo aliquid dicitur necessarium, sine quo res non potest consequi suum effectum" (Sa. th. 2. 2. q. 83. a. 13). Dieses „quoad melius esse" drückt Thomas sonst auch aus mit „quoad bene esse", zum Unterschied von dem „quoad esse simpliciter".

Spricht man von der „moralischen Nothwendigkeit", so hat man wohl zu unterscheiden, ob dieser Ausdruck in einem weiteren oder engeren Sinne verstanden werden soll. Im weiteren Sinne wäre die moralische Nothwendigkeit die auf dem moralischen Gebiete überhaupt herrschende Nothwendigkeit und umfasst dieselbe dann sowohl die Principien, als die Conclusionen. Im engeren Sinne besagt die moralische Nothwendigkeit nur die in den freien Handlungen, als in den practischen Conclusionen, herrschende speciell moralische Gewissheit. Die gegebene Eintheilung von necessitas absoluta und necessitas hypothetica seu relativa wiederholt sich also auch hier in ihrer Weise, indem erstere auf den letzten Zweck, auf die Principien (z. B. finis est appetendus) geht, in denen keine Freiheit herrscht, letztere dagegen auf die Mittel, insofern sie relativ nothwendig, auf die der practischen Klugheit und der Freiheit unterworfenen Conclusionen und Handlungen geht, in denen dann keine größere Sicherheit und Nothwendigkeit herrschen kann, als mit der Freiheit verträglich ist und der Festigkeit eines moralischen Habitus entspricht. Freilich: „qui vult finem, debet velle media"; aber dieses Wollen ist ein freies Wollen und somit ist zwischen der objectiven oder physischen, und der subjectiven oder moralischen Nothwendigkeit wohl zu unterscheiden.

§. 60.

Fortsetzung.

Es bedarf noch eines nähern Eingehens auf die necessitas absoluta, die in verschiedener Weise verstanden werden kann. Um hier gewaltige Misverständnisse (in ähnlicher Weise, wie wir das bei dem Begriffe von Substanz sehen werden) zu vermeiden, ist zu beachten, daß etwas mit Rücksicht auf ein principium externum contingent, dagegen mit Rücksicht auf ein principium internum absolut nothwendig sein kann. So ist das ganze creatürliche Universum mit Rücksicht auf die Existenz und folglich mit Rücksicht auf den freien Willen Gottes, der die Existenz gibt oder nicht gibt, ein Contingentes; aber nichtsdestoweniger gibt es in den creatürlichen Dingen auch mit Rücksicht auf ihr existentes Sein eine absolute Nothwendigkeit. So wenig diese Sache auch schwierig ist, so ist sie doch wegen allerlei philosophischer Sophistereien wichtig genug, um dieselbe durch einen längeren Text von Thomas selbst erklären zu lassen zumal in diesem Texte Sätze enthalten sind, die überhaupt von ganz besonderer Wichtigkeit sind; und zumal wir wissen, daß das Wort „absolut" eben so mißbraucht wird, als das Wort „Substanz". Auf die Frage: „qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta?" lehrt Thomas: „Absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium, quod per se necesse est esse, sc. Deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se necessariae causae" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 31). „Licet autem ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non

habet, nisi ex sui propositi suppositione (d. h. für den Fall, daß Gott will, also hypothetisch): non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium, nos fateri, omnia contingentia esse; quod possit alicui videri ex hoc, quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt, quum soleant in rebus esse contingentes effectus, qui ex causa sua non de necessitate procedunt. — Sunt enim quaedam in rebus creatis, quae simpliciter et absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo productae, ut in earum natura sit potentia ad non esse; quod quidem contingit ex hoc, quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res, in quibus non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse: eas igitur *simpliciter et absolute* necesse est esse. Si autem dicatur, quod ea, quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, et sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse, manifestum est, hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae a Deo *eo modo* in nihilum tendere, *quo* sunt ex nihilo: quod quidem *non est, nisi* secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse, sed creatori inest potentia ad non esse, ut det eis esse vel eis desinat esse influere, cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate.

Item: ex quo res creatae ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse, quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem, quod dicitur, Deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem,

non tollitur, quin voluerit aliquas res esse, quae de necessitate sint, et aliquas, quae sint contingenter, ad hoc, quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet, res quasdam, divina voluntate productas, necessarias esse.

Adhuc: ad divinam perfectionem pertinet, quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa, quae repugnant ei, quod est: esse creatum; agentis enim perfecti est, producere sibi simile, quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati; nihil enim prohibet, aliquid esse necesse, quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet, quasdam res sic esse productas a Deo, ut tamen eas esse sit necesse simpliciter, imo hoc divinae perfectioni attestatur.

Amplius: quanto aliquid magis distat ab eo, quod per se ipsum est existens, sc. Deo (d. h. dem im **absolutesten** Sinne Nothwendigen), tanto magis propinquum est ad non esse; quanto autem aliquid propinquius est Deo, tanto magis recedit a non esse. Quae autem jam sunt, propinqua sunt ad non esse per hoc, quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur, quae sunt Deo propinquissima et per hoc a non esse remotissima, talia esse opportet (ad hoc, quod sit ordo rerum completus), ut in eis non sit potentia ad non esse*).

*) Merke: in dem Sinne, daß die potentia ad non esse nicht in den Dingen intrinsece, wohl aber in dem Creator, als causa extrinseca liegt, (wie der Text anfangs gesagt) welcher aber immer in den Creaturen eine possibilitas absoluta ad non esse entspricht. Man lese nur den weiteren Text.

Talia autem sunt necessaria absolute. Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque, quod, si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate *principii*, nisi necessitate *suppositionis*, ut dictum est. Si vero comparentur ad principia *proxima*, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet, aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus; sicut mors animalis hujus necessitatem absolutam habet propter hoc, quod jam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem, quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet. Diversimode autem ex diversis causis necessitas in rebus creatis est: nam, quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma*), res esse non potest (quod ex ratione principiorum essentialium rei competit), absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, *tripliciter* sumitur necessitas absoluta in rebus:

Uno quidem modo per ordinem ad esse ejus, cujus sunt; et quia materia secundam id, quod est, est ens in potentia; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt, sicut animal, quod ex contrariis

---

*) Miteinbegriffen: potentia et actus.

compositum est, quia ejus materia contrariorum est susceptiva. Forma autem secundum id, quod est, actus est et per eam res actu existunt: unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia, et sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantiis separatis; vel quia formae rerum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus coelestibus. In quibus vero forma non complet totam materiae potentiam, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam, et ideo non est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur*) in eis victoriam formae super materiam, ut patet in elementis et elementatis; forma enim elementi non attingit materiam secundum totum esse posse; non enim fit susceptiva formae elementi unius, nisi per hoc, quod subjicitur alteri parti contrarietatis; forma vero mixti attingit materiam, secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subjectum opportet esse contrariorum et mediorum omnium, quae sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est, quod omnia, quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt; quae autem hujusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, sicut formae, quae non subsistunt, sed esse earum est per hoc, quod insunt materiae.

Alio modo ex principiis essentialibus est in rebus

---

*) Alii: non sequitur.

absoluta necessitas per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingit hujusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute, hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter si homo est animal rationale et mortale, et haec est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum*) animal rationale esse.

Tertio vero est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam et formam; sicut necesse est, serram, quia ex ferro est, duram esse, et hominem disciplinae perceptibilem esse.

Necessitas vero agentis consideratur et quantum ad ipsum agere, et quantum ad effectum consequentem.

Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis, quam habet ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita et actio ex necessitate formae, per quam agens est actu; sic enim agit, ut actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione, quae in ipso agente manet, sicut intelligere et velle, et in actione, quae in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis sequitur ex forma, per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius, quia ad ejus esse nihil extrinsecum requiritur, in quod actio terminetur. Cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire, et similiter cum intellectus est in actu per speciem intelligi-

---

*) Alii: et animal.

bilem. In secundo autem genere actionis sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi; si enim ignis est calidus, necessarium est, ipsum habere virtutem calefaciendi; tamen non necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum differt, utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam, vel opportet multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim; nam omnes sunt ut unum agens, qui sit actu per adunationem eorum ac actionem unam.

Necessitas autem, quae est ex causa agente vel movente in effectu vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti et recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanae, ut ex ea fiat prora; vel est potentia impedita per contraria agentia vel contrarias dispositiones inhaerentes mobili, aut formas, motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido. Opportet igitur ad hoc, quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, et in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiae, sicut cum lapis projicitur sursum; si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subjecti, non erit necessitas violentiae, sed ordinis naturalis, sicut est in motu coeli, qui est a primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, et ideo non est motus vio-

lentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus coelestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum: nam forma inducenda per generationem non est contraria primae materiae, quae est generationis subjectum, licet sit contraria formae abjiciendae; non enim materia sub forma contraria existens est generationis subjectum. — Ex praedictis igitur patet, quod necessitas, quae est in causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum, in quibusdam vero ex dispositione agentis et patientis. Si igitur talis dispositio, secundum quam de necessitate sequitur effectus; fuerit necessaria et absoluta in agente et patiente, erit necessitas absoluta in causa agente, sicut in his, quae agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria, sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente, nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum; sicut in his, quae impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicujus contrarii: unde non agunt semper ex necessitate, sed ut in pluribus.

Ex causa autem finali sequitur in rebus necessitas dupliciter: uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis; et quantum ad hoc eodem modo est necessitas ex fine et ab agente; agens enim in tantum agit, in quantum finem intendit tam in naturalibus, quam in voluntariis. In rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens; unde opportet, quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem,

sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit medium. In rebus autem voluntariis inclinat ad agendum propter finem, quem intendit; licet tantum inclinetur ad agendum haec vel illa, quae sunt propter finem, quem appetit, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest, sed pluribus modis. Alio vero modo est ex fine necessitas, secundum quod est posterius in esse: et haec necessitas non est absoluta, sed conditionata, sicut dicimus, necesse fore, ut serra sit ferrea, si debeat habere serrae opus" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 30). Man sieht aus dieser Erklärung des Thomas (die keiner weiteren Erklärung bedarf), in wie mannigfaltiger Weise in den creatürlichen Dingen auch von einer „absoluten Nothwendigkeit" die Rede sein kann und muß, obschon die Existenz der creatürlichen Dinge nur eine necessitas suppositionis ist (denn: „quod est ex voluntate, non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturae, sed per voluntatem producit creaturas in esse; non igitur absolute est necessarium creaturam esse" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 31). Wenn nun aber auch die Existenz nur eine necessitas suppositionis ist (nämlich supposità voluntate divinâ), so folgt doch nicht, daß Alles, was in der existenten Creatur ist, ebenfalls nur eine necessitas suppositionis sei, weil diese ja eben zunächst nur auf die Existenz geht, nicht auf die Essenz und was damit in Verbindung steht.

§. 61.

Fortsetzung.

Ungleich mehr Schwierigkeiten, als das ens necessarium, bietet das ens contingens oder die Contingenz

in den Dingen; ja man kann sagen, daß bei dem ens contingens der verführerischste und gefährlichste Scheideweg zur vollsten Wahrheit einer Seits, wie zum vollsten Irrthum anderer Seits sich einstellt. Von jeher ist hier die Klippe gewesen, an welcher nicht minder die guten, als die schlechten Philosophen gescheitert sind. In seiner Reducirung des Contingenten auf das Nothwendige, in seiner Verbindung des Contingenten mit dem Nothwendigen, in seiner Begründung des Contingenten durch das Nothwendige muß Thomas bis auf den heutigen Tag noch die diametralste Opposition selbst Seitens der Gutgesinnten erfahren. Ob diese Opposition für die Opponenten auch die traurigste sei, wird sich mit der Zeit lehren. So viel ist sicher: Thomas hat dies gewaltige Problem der Verbindung des Contingenten mit dem Nothwendigen einer so reifen, umsichtigen und allseitigen Prüfung unterworfen, daß es äußerst gewagt ist, ihm hier sich zu opponiren. Die Lösung dieses Problems wird bei der Lehre von Gott ihre Stelle finden; hier haben wir nur die Begriffe zu rectificiren (so weit solche später als bekannt vorauszusetzen sind) und das Vorhandensein der Contingenz in den Dingen nachzuweisen.

Das Wort „contingent" (contingens) mit „zufällig" zu übersetzen, wäre nicht ganz passend; das Wort „zufällig" bezeichnet vielmehr das, was die Alten mit dem „casualiter" und „per accidens" ausdrückten. Das Contingente (id, quod contingit esse vel non esse) ist das sich Ereignende oder nicht Ereignende, das Eintretende oder nicht Eintretende, das, was sein kann und auch nicht sein kann (quod est in potentia ad esse et ad non esse), weiterhin das, was so und auch anders sein kann (quod potest esse sic et aliter); es ist also der Gegensatz zu

dem im absoluten Sinne nothwendig Seienden oder Existirenden, wenn wir blos auf das Sein als Existenz sehen; es ist aber weiterhin auch der Gegensatz zu dem absolut nothwendig So-seienden oder Wesentlichen, wenn wir auf die Beschaffenheit des Seins sehen; es ist mithin das Veränderliche mit Bezug auf das entsprechende Unveränderliche, das Nichtnothwendige mit Bezug auf das entsprechende Nothwendige. Das Wesen des Contingenten rein als solchen ist mithin, daß es ein potentiales Ding ist (ens in potentia). In Bezug auf die Existenz kommt ihm das Sichereignen oder die Wirklichkeit nicht in wesentlicher Nothwendigkeit zu, so daß es nicht nichtsein könnte; wenn diese Verwirklichung ihm zukommt, so hat das freilich seinen Grund (weil durchaus nichts sein kann ohne seinen ihm entsprechenden Grund), aber es hat eben keinen **nothwendigen**, sondern nur wieder einen **contingenten** Grund seines Soseins (wobei wohl zu beachten, daß wir nicht von der causa efficiens sprechen, sondern von der causa formalis). Diese Contingenz seines Grundes bezieht sich aber zunächst nur auf die causa proxima, in welcher eben der formale Grund seiner Beschaffenheit liegt. Die gewöhnliche Ausdrucksweise: „contingens non habet causam“ soll also so viel heißen, als: „contingens qua tale non habet causam necessariam, sed contingentem“ „d. h. es fehlt hier die Nothwendigkeit des Zusammenhangs der Wirkung mit der Ursache, in sofern letztere keine nothwendige, sondern wiederum nur eine contingent wirkende Ursache ist. Das Contingente trägt also die Ursache seines Seins nicht in sich, sondern hat sie in einem Anderen oder außer sich. Dieses Andere, in welchem es seinen contingenten Grund hat, muß in doppelter Weise gefasst werden: einmal muß

es in letzter Instanz als ein absolut nothwendiges Sein erscheinen; dann aber, obschon in absoluter Nothwendigkeit existirend, muß es ganz nach freiem Belieben, also aus keinem anderen Grunde, als blos deßhalb, weil es so will, jenes Contingente verursachen. Das Contingente setzt ein nothwendiges Sein voraus: denn es ist **wesentlich** ein potentiales Sein; keine Potenz aber actualisirt sich selbst („**nulla potentia reducit se ipsam in actum**“ **Thom.**), weil das „Sichselbsthervorbringen“ ein offener Widerspruch ist (was sich hervorbringt, handelt; was handelt, ist; was ist, braucht und kann sich nicht erst hervorbringen). Wenn es aber so einer Seits ein nothwendiges Sein voraussetzt, so setzt es anderer Seits ein freies Handeln dieses nothwendigen Seins voraus, weil nur die Freiheit in letzter Instanz eine contingente Ursache ist. Wie diese Contingenz des Handelns mit der absoluten Nothwendigkeit des Seins in Gott vereinbar ist, werden wir anderswo sehen. In Gott Freiheit mit der Nothwendigkeit zu vereinigen, ist das eigentliche Kreuz der Philosophie und Theologie.

§. 62.

Fortsetzung.

Freiheit im Sinne von Wahlfreiheit (**liberum arbitrium**) ist nichts anderes, als Contingenz. Daher beruht die Contingenz auf einer **Indifferenz**, eben so wie die Freiheit. Diese Indifferenz als eine Unentschiedenheit oder als ein „noch unbestimmtsein“ steht gegenüber der Nothwendigkeit als völliger Bestimmtheit („**determinatio ad unum**“ **Th.**). Man kann also die Nothwendig-

keit und Contingenz bezeichnen mit „Bestimmtheit" und „Unbestimmtheit", folglich als Form und Formlosigkeit, als Act und Potenz. Wie nun das Unbestimmte nur an einem Bestimmten, das Formale nur an einem Geformten, das Potentiale nur an einem Actualen vorfindlich sein und existiren kann: so kann auch das Contingente nur an einem Nothwendigen und durch ein Nothwendiges existiren. Eine absolute Contingenz d. h. eine Contingenz, welche in dem Sinne absolut wäre, wie das nothwendige Sein absolut ist, kann es gar nicht geben: es wäre das der Zufall im schlechten Sinne des Wortes d. h. die höchste Absurditäten. Denn „sich selbst realisiren" ist eine Absurdität, und ohne das absolutnothwendige, ewige, unveränderliche, höchste Sein wäre ja nichts anderes, also auch keine Contingenz; und: nichts Nothwendiges und Unveränderliches in sich schließen, heißt, gar keinerlei Wesenheit haben. Darum schließt das Contingente immer zwei Momente in sich, das des Contingenten und das des Nothwendigen, so innig immer diese beiden Momente auch in einander greifen. „Dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod contingentia sunt; alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat, sicut hoc ipsum, quod est: *Socratem currere,* in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est: *Socratem moveri, si currit*" (Sa. th. p. 1. q. 86. a. 3). Das ist die necessitas intrinseca. Es setzt also das Contingente die Nothwendigkeit in doppelter Weise voraus: intrinsece und extrinsece (letzteres, wie gesagt, insofern das nothwendige Sein vorausgesetzt wird,

che von einer contingenten Verursachung des contingenten Seins die Rede sein kann).

Insofern das Contingente von dem freien, also contingenten Willen abhängt, kann als formaler Grund seines contingenten Seins nur der angegeben werden: der freie Wille hat es so gewollt, weil er eben so gewollt hat, also kurz: der freie Wille hat es so gewollt. Damit ist die ursachliche Begründung sofort beendigt. Daher ist z. B. auf die Frage: warum hat Gott die Welt erschaffen? mit Augustinus zu antworten: weil er gewollt hat; und auf die abermalige Frage: warum hat er gewollt? nothwendig wiederum mit derselben Antwort: weil er gewollt hat, zu dienen. Denn: „voluntas libera non habet causam, nisi suam liberam voluntatem“ (Thom. passim). So ist es zu verstehen, wenn man sagt: „de contingentibus non datur scientia“ d. h. es gibt keinen anderen formalen Grund, als den contingenten freien Willen, folglich auch keine andere demonstrative Erkenntniß, als die durch den Willen als contingenten und contingent formalen Grund. Außer diesem ist hier jede weitere Demonstration nur auf die übrigen Ursachen, auf die materiale, efficiente und finale zu reduciren. Mit Bezug auf den formalen Grund ist hier also blos eine historische Erkenntniß, besser eine blos historische Kenntnißnahme möglich, da von der demonstrativen Kenntniß gilt: „scientia est de necessariis“. Diese **historische** Kenntnißnahme gehört entweder der sensitiven Erkenntniß an, oder ist, wo diese nicht vorhanden, nur durch Mittheilung von außen (per infusionem specierum intelligibilium, wie bei den reinen Geistern), durch Offenbarung möglich, welcher dann entweder eine glaubende oder eine intuitive Erkenntniß entspricht. „Est autem

unumquodque contingens ex parte *materiae,* quia contingens est, quod potest esse et non esse. Potentia autem pertinet ad materiam. Necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea, quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium (und so ist das **Potentiale** überhaupt das Individuationsprincip, da bei den völlig immateriellen, reinen Geistern die Individuation, die zugleich Specification ist, von der größeren oder geringeren Actualisirung oder Entfernung der Form von der Potenz abhängt, welche letztere, die Potenz nämlich, von Thomas ausdrücklich bezeichnet wird als „id, quod locum tenet materiae"). Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formae a materia particulari. Dictum autem est supra, quod per se et directo intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirecte quodammodo est intellectus, ut supra dictum est (cf. in. Psychologie u. Suppl. z. I. B.) Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directe quidem a sensu, indirecte autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiae sunt de necessariis; si autem attendantur ipsae res, sic quaedam scientia est de necessariis, quaedam vero de contingentibus" (Sa. th. p. 1. q. 86. a. 3). Man wird diesen Text, der von der sensitiven und intellectiven Erkenntniß des Menschen redet, gemäß der vorher gemachten allgemeinen Bemerkung leicht auf jegliche sei's menschlich glaubende, oder intuitiv schauende Erkenntniß, auch des reinen Geistes, appliciren; letzterer besitzt durch die ihm eingeschaffenen oder eingegossenen

Ideen sowohl die historische oder thatsächliche Kenntnißnahme des Contingenten, als auch die speculative Erkenntniß des Nothwendigen in intuitiver Weise. Wie das Contingente und Nothwendige sich unterscheiden und einander gegenüber stehen, eben so die Kenntnißnahme des Einen und die Erkenntniß des Anderen; und dieser Unterschied ist eben der zwischen dem historischen, positiven Wissen einer Seits, und dem speculativen, demonstrativen oder causativ begründeten Erkennen anderer Seits. Alles Contingente, rein als solches genommen, kann als positive oder historische Thatsache nur durch die historische Kenntnißnahme erkannt werden, während jede demonstrative (sei's discursive oder causativ-intuitive) Erkenntniß auf die nothwendigen Dinge als solche gerichtet ist. Das ist ein Satz von höchster Wichtigkeit, von unberechenbaren Folgen. Wir werden das sehen, wenn von der göttlichen Erkenntniß rücksichtlich der freien, als contingenten zukünftigen Handlungen der Creaturen die Rede ist. Deuten wir hier die Schwierigkeit blos an, um die wahre Natur des Contingenten distincter kennen zu lernen.

Das Contingente sachlich genommen, kann in einem dreifachen Zustande vorhanden: im vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen. Dieser dreifache Zustand reducirt sich auf einen doppelten Zustand: in ersteren beiden Fällen nämlich, im Falle der Vergangenheit und Gegenwart, ist das Contingente schon der Nothwendigkeit anheimgefallen, weil es aus der Unbestimmtheit oder Potentialität zur Bestimmtheit und Actualität, also zu der hypothetischen Nothwendigkeit übergegangen ist. Als zukünftig ist es aber noch in seiner Unbestimmtheit oder Indifferenz. „Considerandum est, quod contingens ali-

quod dupliciter potest considerari: uno modo in se ipso, secundum quod jam actu est, et sic non consideratur ut futurum, sed ut praesens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ud unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in sua causa, et sic consideratur ut futurum et ut contingens nondum determinatum ad unum (quia causa contingens se habet ad opposita); et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. *Unde, quicunque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantum, non habet de eo, nisi conjecturalem cognitionem*" (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 13). Das gilt natürlich auch von der göttlichen Erkenntniß, weil Gott selbst für den (unmöglichen) Fall, daß er nicht selbst die Ursache aller Dinge, jeglichen Seins, also auch jeglicher Determination des Seins wäre, doch die Dinge nicht anderes erkennen könnte, als sie in Wahrheit und Wirklichkeit sind. Nun ist aber das Contingente, rein als solches oder noch in seiner contingenten Ursache genommen, eben noch durchaus nicht determinirt, kann folglich nicht als schon determinirt erkannt werden, ohne daß die Erkenntniß eine unwahre wäre. Daher fährt Thomas fort und wiederholt das immer und überall: „Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum, prout sunt in suis causis, sed etiam, prout unumquodque eorum est actu in se ipso" (l. c.) Ganz natürlich; denn mit der actualen Determination ist das Contingente aus seinem blos potentialen Zustande herausgetreten, wirklich geworden und der Vollendung im Sein entgegen geführt; mit dieser actualen Determination endet auch erst die Erkenntniß, wenn

diese eine vollendete und vollkommene sein soll, wie sie das in Gott sein muß. Folglich fordert es die Vollkommenheit der Erkenntniß Gottes, daß diese die contingenten Dinge nicht blos in ihren contingenten, nicht determinirten Ursachen, sondern auch in der actualen Determination der Verwirklichung der Contingenz erkennt (das heißen die Worte des Thomas: „sed etiam, prout unumquodque eorum est actu in se ipso"). Als solches determinirtes Wirkliche ist das Contingente aber nicht „zukünftig", sondern „präsent", also „nothwendig".

§. 63.

Fortsetzung.

Nun entsteht die Frage, um welche sich Alles dreht, nämlich: **von woher geht diese actuale Determination aus?** In dieser einzigen Frage ist Alles enthalten, was hier Schwierigkeiten bietet. In dieser einzigen Frage und ihrer Antwort ist eine derartig principielle Wahrheit enthalten, daß darnach sich sofort die ganze Lehre von dem Können und Wesen der Creatur, die ganze Lehre von dem Wissen und Wesen Gottes, die ganze Lehre von dem Verhältniß Gottes zur Creatur oder der causa prima zur causa secunda modificirt, je nachdem die Antwort so oder anders gegeben wird. Daß darnach dann weiterhin auch die ganze moralische Situation der Creatur sich ändern muß, liegt auf der Hand.

Nach den Texten, welche aus Thomas über diese hier zu gebende Antwort vorliegen, und nach der ganzen Lehre des Thomas, aus welcher in evidenter Consequenz seine Antwort in jenen Texten resultirt, könnte ich sagen:

in Thomistischer Lehre ist es nicht nur unrichtig, sondern sogar ein Absurdum, daß diese Determination lediglich von Seite des Contingenten selbst auszugehen habe. Statt dessen will ich sagen: in Thomistischer Lehre geht die Determination in letzter Instanz nicht von dem Contingenten selbst, sondern von Gott als Nichtcontingentem, sondern Nothwendigem, aus. Denn: „**nulla potentia reducit si ipsam in actum (Th. passim.)**. Ginge diese Determination von dem contingenten, freien Willen des creatürlichen Seins in letzter Instanz aus, so wären eben so viele Götter statuirt, als sich absolut selbst bestimmende Wesen, und der wahre Gott wäre in radicalste Abhängigkeit von dieser absoluten Selbstbestimmung der contingenten und absolut selbsteigenen Willensentscheidungen versetzt; der wahre Gott könnte etwa noch wohl der höchste Verwalter, nicht aber der oberste und absolute Beherrscher der Creatur oder der Contingenz sein. Es bleibt, um diesen schlimmen Folgerungen auszuweichen, nur übrig, mit Thomas zu lehren, daß diese Determination des Contingenten von Außen komme. „Dicendum, quod causa, quae est ex se contingens oportet, ut **determinetur ab aliquo exteriori** ad effectum" (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 3. ad 5). Diese von Außen kommende Determination geht also von Gott selbst aus und geschieht gemäß seinem ewigen, unveränderlichen Rathschlusse oder decretum oder gemäß seiner Willensbestimmung. Wollte man Anstoß nehmen an dem in der Thomistischen Schule durch die Opposition der Gegner gebräuchlich gewordenen Ausdrucke „decretum divinum" statt „voluntas divina", so wäre das mehr, als lächerlich und kindisch. Was in aller Welt bezeichnet denn die voluntas und zwar die voluntas certa seu de-

terminata anders, als decretum?! Und was ist beides anderes, als das „consilium Dei“ oder die „aeterna dispositio Dei“ oder „sententia Dei“? (Ausdrücke, die Thomas sämmtlich promiscue gebraucht cf. Q. 12. de Verit. a. 11. ad 4). Wir werden später und anderswo sehen, wie Thomas in einer ganzen Reihe von weitläufigen Artikeln in allen seinen Werken den Satz urgirt: „scientia Dei, conjuncta cum sua voluntate, est causa rerum“ oder wörtlich: „dicendum, quod Dei scientia est causa rerum, voluntate adjunctâ. Unde non opportet, quod, quaecunque scit Deus, sint vel fuerint vel futura sint; sed solum ea, quae vult esse vel esse permittit“ (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 9. ad 3). Wir werden sehen, wie Thomas geradezu und in seiner ganzen Strenge die Lehre des Augustinus adoptirt: „non ideo Deus praescit futura, quia futura sunt, sed ideo futura erunt, quia Deus ea scit“ und daß Thomas mit Augustinus lehrt: „praedestinatione Deus ea praescit, quae fuerat ipse facturus“ (de Praed. Ss. c. 10). Von dieser Motion oder Prädetermination des Contingenten durch die causa prima oder Gott wird nichts, durchaus nichts, auch nicht der freie Wille, ausgenommen, so sehr auch diese Freiheit in ihrer ganzen Wirklichkeit und als vollkommene Wahlfreiheit beibehalten wird. Man vergleiche über diesen anscheinenden Gegensatz Sa. c. Gent. l. 3. c. 73, wo die Ueberschrift heißt: „divina providentia non excludit arbitrii libertatem“, so wie wiederum Sa. c. Gent. l. 3. c. 90, wo die Ueberschrift lautet: „electiones et voluntates humanae subduntur divinae providentiae“. Daß aber Thomas diesen anscheinenden Gegensatz wohl erwogen, gibt er überall zu verstehen, wo diese Sache zur Sprache kommt. So beginnt das unmittelbar vorhergehende Ca-

pitel (l. c. c. 99), welches die Ueberschrift trägt: „motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate" mit der bei Thomas äußerst viel sagenden Einleitung: „Quidam vero **non intelligentes,** qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praejudicio libertatis voluntatis, conati sunt has autoritates (d. h. die betreffenden Schrifttexte, als z. B. Prov. 21, 1: „cor regis in manu domini, et quocunque voluerit, inclinabit illud", und Phil. 2, 13: „Deus est, qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate" etc.) **male** exponere", wiederholt dann seine bekannte Lehre von der praemotio voluntatis durch Gott und schließt, wie überall: „est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum". Gerade gegen die Lehre derjenigen, welche das Contingente unabhängig von Gott determinirt sein lassen, antwortet Thomas in diametralem Gegensatze: „dicendum, quod illud, quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat, ut fieret: unde, **sublata causa,** non esset futurum, illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea, quae sunt, semper fuerit verum, ea esse futura, **nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura:** quae quidem causa solus Deus est" (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 7. ad 3). Was sollen und können diese Worte: „nisi quatenus in causa sempiterna fuit, ut essent futura" anders besagen, als das „decretum divinum"?

Aus dem so eben mitgetheilten Texte: „... sed solum ea futura sunt, quae Deus vult esse vel permittit esse" (p. 1. q. 14. a. 9. ad 3) geht hervor, daß das göttliche Decret, wodurch Alles determinirt wird, ein

doppeltes ist, nämlich das decretum positivum und das decretum permissivum. Ersteres geht auf das Gute, das Gott gewirkt wissen will; letzteres geht auf das Böse, das lediglich von der Creatur herrührt und das Gott zulassen will. Ohne dieses doppelte Decret oder ohne diesen in zweifacher Weise thätigen Willen Gottes wäre nichts, durchaus nichts Zukünftiges wirklich, weder das Böse, noch das Gute. Nur so viel Gutes wird durch die Creatur geschehen, als Gott durch die Creatur wirken und gewirkt haben will; nur so viel Böses (sei's auch nur in Gedanken) wird geschehen, als Gott zuzulassen beschlossen hat. Nichtsdestoweniger bleibt in den Dingen die Contingenz und tritt durchaus keine fatale Nothwendigkeit ein. „Deus agit in voluntate non per modum necessitatis, quia voluntatem non cogit, sed movet eam non aufferendo modum suum, qui in libertate ad utrumlibet consistit. Et ideo, quamvis divinae voluntati nihil resistat, tamen voluntas et quaelibet alia res exequitur divinam voluntatem secundum modum suum, quia et ipsum modum divina voluntas rebus dedit, ut sic ejus voluntas impleretur. Et ideo quidam implent necessario, quidam contingenter, licet illud, quod Deus vult, semper fiat“ (Q. 6. de Verit. a. 3. ad 3).

Aus dem Gesagten folgt, daß das Contingente in doppelter Weise betrachtet werden muß: erstens mit Rücksicht auf die causa prima; zweitens mit Rücksicht auf die causa secunda et proxima. In ersterer Hinsicht, also rücksichtlich Gottes selbst, gibt es formal durchaus nichts Contingentes; und das ist die große Wahrheit, welche die Fatalisten und die crassen Prädestinatianer so scandallös verdrehen in ihren falsch gezogenen Consequenzen.

Wohl aber gibt es eine materiale und formale Contingenz in zweiter Hinsicht, nämlich hinsichtlich der causa proxima. „Dicendum: praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut sc. effectus ejus ex necessitate proveniat... Praedestinatio est pars providentiae*). Sed non omnia, quae providentiae subduntur, necessaria sunt, sed quaedam contingenter eveniunt *secundum conditionem causarum proximarum*, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit; et tamen providentiae ordo est infallibilis“ (Sa. th. p. 1. q. 23. a. 6). „Operatio providentiae, qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, in quantum agunt virtute Dei. Ex causis autem *proximis* aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex remotis causis; nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere, quamvis causa remota, sc. sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multa sint, quae deficere possunt, non omnes effectus, qui providentiae subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes“ (Sa. c. Gent. l. 3. c. 72). Nehmen wir noch einen frappanten Text aus der Metaphysik des Thomas. „Si contingentia reducantur in causam altissimam divi-

---

*) Der Unterschied zwischen Providenz und Prädistination besteht blos darin, daß die Providenz auf das ganze Universum, die Prädestination blos auf die intellectuelle Creatur sich bezieht. Der Sache nach ist also Beides Eins und Letzteres unter dem Ersteren als Theil unter seinem Ganzen eingeschlossen.

nam, nihil inveniri potest, quod ab ordine ejus exeat, cum ejus causalitas extendat se ad omnia, in quantum sunt entia. Non potest igitur sua causalitas impediri propter indispositionem materiae (zu der Materie gehört hier natürlich jede materia contingens, also auch der freie Wille), quia et ipsa materia et ejus dispositiones non exeunt ab ordine illius agentis, quod est agens per modum dantis esse, et non solum moventis et alterantis... Ex quo etiam patet, quod nulla causa agens potest esse in istis inferioribus, quae ejus ordini non subdatur. Relinquitur igitur, quod omnia, quae hic fiunt, prout ad *primam* causam referuntur, inveniantur ordinata (oder, was bei Thomas dasselbe ist, determinata) et non per accidens existere, licet per comparationem ad alias causas per accidens esse inveniantur... Sed sciendum est, quod ex eadem causa dependet effectus et omnia, quae sunt per se accidentia illius effectus... Unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis, in quantum est ens, **inter quae sunt necessarium et contingens.** Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum, quod faciat hoc ens, sed etiam, quod det ei contingentiam vel necessitatem*). Secundum enim, quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur vel contingenter. Invenitur igitur

---

*) Daß das aber nicht blos das Vermögen selbst, insofern dies von Gott ist, angehen soll, zeigt das oben allegirte Capitel 89 im 3. Buche der Sa. c. Gent., wo Thomas ausdrücklich diese Auslegung widerlegt. Leuchtet übrigens leicht ein.

uniuscujusque effectus, secundum quod est sub ordine divinae providentiae, necessitatem habere; ex quo contingit, quod haec conditionalis (d. h. propositio) est vera: *si aliquid est a Deo provisum, hoc erit.* Secundum autem, quod effectus consideratur sub ordine causae *proximae*, sic non omnis effectus est necessarius, sed quidam necessarius et quidam contingens, secundum analogiam suae causae .. Sic ergo patet, quod, cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum: *hoc est provisum a Deo*, *ut sit*, sed: hoc est provisum a Deo, *ut contingenter sit vel ut necessario sit.* Unde non sequitur, ... quod omnes effectus sunt necessarii; sed necessarium est, effectus esse vel contingenter vel de necessitate" (Th. 3. Metaph. lect. 3). Und in diesem Sinne läßt dann Thomas allerdings auch das Fatum zu; da das Wort aber in heidnischem Misverstande gebräuchlich ist, so bemerkt er: „cum infidelibus nec nomina debemus habere communia" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 93).

§. 64.

Fortsetzung.

In der gegebenen Lehre des h Thomas über die Contingenz ist ein **doppeltes Extrem** vermieden. Es kommt Alles darauf an, bei unserem annoch herrschenden Stande der Wissenschaft, der im Allgemeinen ein durchaus antithomistischer ist auch bei den Gutgesinnten, diese beiden Extreme hervorzuheben. Das eine Extrem ist das durch einen falschen Begriff von Contingenz entstehende Extrem; das andere Extrem ist das durch einen

falschen Begriff von der durch die causa prima geschehenden Determination jeglichen, auch des contingenten Seins, entstehende Extrem*). Die extreme und darum falsche Contingenz wäre eine „absolute Contingenz" d. h. eine Indifferenz oder Potentialität, die, unabhängig von jedem höheren Determinirtem und Determinirendem, den Grund ihrer so oder anders geschehenden Determination entweder lediglich in sich selbst hätte und somit als „absolute Unabhängigkeit" erschiene; oder eine solche Indifferenz, die gar keinen Grund ihrer Determination hätte, doch aber so oder anders determinirt würde — und das wäre der absolutunabhängige Zufall im schlechten Sinne des Wortes. In dem einen, wie in dem anderen Falle hätten wir aber das Absurdum, **daß ein potentiales Ding sich selbst actualisirte.** Die hier als „absolute Contingenz" bezeichnete Potentialität bleibt in dieser ihrer Absolutheit, so lange nicht eine Subordination unter eine höhere Bestimmtheit und unter ein Bestimmendes statuirt wird. Man mag noch sehr die Verwirklichung der Determination an irgend welche simultane Coordination knüpfen, so zwar, daß das simultan Coordinirte und Cooperirende, materiell genommen, sogar als Hauptsache bezeichnet werden könnte. Eine solche Ausweichung statuirt eben nichts weiteres, als eine „conditio sine qua non" für die Effectuirung der Determination in actu secundo. Dagegen bleibt in actu primo die „ab-

*) In der Lehre über die Freiheit in m. Moral habe ich das eine Extrem das „liberale", und das andere Extrem das „servile" genannt. Man sehe dort das Nähere. Auf dem Begriffe von der Contingenz beruht die ganze Lehre von der Freiheit.

solute Selbstständigkeit", folglich die „absolute Contingenz" in vollster Wahrheit bestehen, so lange die Determination nicht von einer höheren Actualität ausgeht. Folglich bleiben im strictesten und absolutesten Sinne des Wortes eben so viele „principia prima", als sich absolut selbst entscheidende Indifferenzen, also eben so viele Halbgötter und Widersprüche. — Daß bei dieser „absoluten Contingenz" es nur eine ganz einfache Schlußfolge ist, daß alsdann Gott solche Contingenzen in ihrer Determination nicht in seiner göttlichen Wesenheit („non in se"), sondern außer sich in den objectiv ihm gegenüberstehenden Absolutheiten („extra se") erkennen könne, werden wir anderswärts sehen. Das Gegentheil ist die Lehre des h. Thomas, nämlich, das Gott Alles, was er erkennt, nicht außer sich, sondern in sich, in seiner eigenen Wesenheit erkennt, weil er eben die Ursache aller Dinge, auch der contingenten ist, wie denn der Satz: „scientia Dei est causa rerum" (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 8. — 9. 19. a. 4. Sa. c. Gent. l. 1. c. 49) einer der fundamentalsten Wahrheiten der ganzen Thomistischen Doctrin ist.

Das andere gegentheilige Extrem fehlt dadurch, daß es die von dem Nothwendigen, von der causa prima, von Gott ausgehende Determination in falscher Weise geschehen läßt, so zwar, daß alle und jegliche Contingenz, folglich auch die Freiheit, radical von den geschöpflichen Wesen ausgeschlossen wird. Gegen dieses Extrem lehrt Thomas: „divina providentia non excludit contingentiam a rebus" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 72) und: „divina providentia non excludit libertatem arbitrii" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 73. cf. Sa. th. p. 1. q. 22. a. 2. ad 4). Es wird überflüssig sein, diese beiden Capitel mitzutheilen. Die factische, tagtägliche, augenblick zu machende

Experienz überzeugt uns von dem Vorhandensein dieser Contingenz, und die Vernunft hat ihre triftigen, vollgültigen Gründe, daß der Schöpfer eine solche Contingenz in die Stufenfolge der Geschöpfe und in die Ordnung des Universums eingereihet hat und einreihen musste. Die betreffende Thatsache ist so evident, daß, wer sie leugnen wollte, sich selbst leugnete, da er heute ist und morgen nicht mehr sein wird, wie er gestern nicht war. Man braucht nur den fluxiblen Proceß der Generation und Corruption, die Bewegungen in uns, an uns und um uns herum zu betrachten, um die wirklich vorhandene Contingenz zu erkennen. — Die Vernunftgründe aber liegen in der Vollkommenheit Gottes und der entsprechenden, wenigstens bis zu gewissem Grade nothwendigen Vollkommenheit des Universums, in welchem alle Arten der Dinge insoweit repräsentirt sein müssen, als nothwendig ist, damit es als nicht lückenhaft seine productive Ursache zu erkennen gebe. Darüber anderswo*). Trotz der Prämotion und Prädetermination des Contingenten durch die causa prima, ja gerade durch diese Prämotion und Prädetermination ist diese Contingenz, also auch die Freiheit in vollem oder, wenn man lieber will, in vollstem Maße festzuhalten, wie Thomas dieses unerschütterlich und in steter Wiederholung festhält, lehrend: „motus voluntatis causatur a Deo, et non solum a voluntate“ (Sa. c. Gent. l. 3. c. 89) und: „electiones et voluntates humanae subduntur divinae providentiae“

*) Ueber den Satz des Thomas, daß in dem Universum alle Arten der Dinge, darum auch das Contingente, repräsentirt sein müssen, siehe Ferrariens. in Sa. c. Gent. l. c.

(ibid. c. 90), nicht in dem Sinne, als ob Gott bei den contingenten Dispositionen und Electionen der freien Geschöpfe sich stets die oberste, endgültige Regulation und Ratification als höchster Lenker der Dinge vorbehalten, wie das die liberalen Contingenzlehrer im besten Falle sagen müssen; sondern in dem Sinne, daß Gott die primäre Ursache aller Dinge ist, in allen Dingen selbst wirkt, und so allen secundären Ursachen oder secundären Selbstwirkern die benöthigte Kraft und den Modus ihrer Thätigkeit verleiht. „Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius“; — „Deus est causa omnis actionis et operatur in omni agente; est igitur causa motuum voluntatis“; — „est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum“ (Sa. c. Gent. l. 3. c. 89), wie das weitläufig in der Moral bei der Lehre von der Freiheit gezeigt worden ist. — Diese thomistische Contingenz ist es, welche die goldene Mittelstraße zwischen den genannten beiden Extremen hält. Sie ist wirklich und wahrhaft eine Contingenz, obschon in subordinirter Abhängigkeit stehend unter der Prädetermination durch die causa prima, ist eben so wirklich und wahrhaft eine Contingenz, als die creatürliche Substanz, obwohl nicht in absoluter Weise durch sich seiend, doch wirklich und wahrhaft Substanz ist.

§. 65.

3. Das ungeschaffene und geschaffene Sein (ens per se und ens per aliud).

Der Ausdruck „ens per se“ und „ens per aliud“ kann in vielfachem Sinne genommen werden und wir

machen auch hier wieder die doppelte Erfahrung, einmal, daß die Aequivocation des Ausdrucks die größten Irrthümer in sich bergen kann; dann, daß die metaphysischen Schwierigkeiten überall sich einfinden, sobald man über die Gewöhnlichkeit des Alltagsdenkers hinausgehen will.

Das „ens per se“ kann gegenüber dem „ens per aliud“ so verstanden werden, daß das „per“ die causa formalis oder die causa efficiens ausdrückt. Ersteres „per se“ wäre mit „an sich“, letzteres „per se“ mit „durch sich“ zu übersetzen. Es kann das „per se“ das absolut Nothwendige bezeichnen im Gegensatze zu dem blos Zufälligen, welches letztere mit dem „per accidens“ ausgedrückt wird. Es kann das „per se“ so viel heißen, als „in se“, im Gegensatze zu dem „in alio“, und drückt dann den Unterschied von substanzialem und accidentalem Sein aus, oder auch den Unterschied des Ganzen und der Theile, die nur in dem Ganzen ihre Subsistenz haben, wie z. B. der Arm nur durch den Körper ist.

Hier soll unter dem ens per se und ens per aliud der Unterschied von ungeschaffenem und geschaffenem Sein verstanden werden. Indem wir uns selbst und die Dinge um uns herum betrachten, finden wir Dinge, die nicht durch sich selbst, sondern durch andere Dinge entstehen, und so werden wir, wie wir weiter unten sehen und wie sich in leichtester Schlußfolge von selbst aufdringt, auf ein finales Ding geführt, das nicht wieder durch ein Anderes sein kann, wenn wir anders das Absurdum einer unendlichen Reihe von Dingen, die durch ein Anderes sind, vermeiden wollen. In einer Reihe von bewegten Dingen muß es einen ersten Beweger geben, der selbst nicht bewegt wird. Ohne dieses Unbewegliche gibt es so wenig ein Bewegliches, wie es ohne das Noth-

wendige kein Contingentes und ohne ein Erstes kein Zweites geben kann. Während nun das Zweite durch das Erste ist und hier das „durch" die causa efficiens ausdrückt, weil das Zweite wirklich ein Hervorgebrachtes ist, so kann bei dem Ersten selbstverständlich von diesem Sinne des „durch" gar keine Rede sein, da ja das Erste nicht sich selbst verursachen oder hervorbringen kann („nulla potentia reducit se ipsam in actum" oder: „nihil est causa sui ipsius" Th.) Das erste Sein, welches die hervorbringende Ursache allen anderen Seins ist und sein muß, ist das die Existenz durch seine eigene Wesenheit besitzende, darum das ewige, nothwendige, unveränderliche, absolute, göttliche Sein. Folglich bezeichnet hier das „durch" („per se") im strengen Sinne nicht die causa efficiens, sondern vielmehr die causa formalis, während es bei dem „ens per aliud" die causa efficiens ausdrückt. Ich sage: im strengen Sinne; denn, um blos den Gegensatz gegen das „per aliud" zu bezeichnen und zugleich um auszudrücken, daß das erste Sein den Grund seines Seins nicht in einem Anderen, sondern in sich selbst besitze, kann auch analogisch bei dem Ausdrucke „ens per se" das „effectiv-ursachliche per" verstanden werden. In diesem übertragenen Sinne kann man dann freilich auch von Gott sagen: „Deus est causa sui ipsius", eine Ausdrucksweise, die insofern ganz unrichtig ist, als das erste Sein gar kein verursachtes Sein ist, also auch nicht Ursache seiner selbst sein kann; es kann und soll also mit dieser Ausdrucksweise nichts anderes besagt werden, als daß Gott den Grund seines Sein in seiner eigenen Wesenheit hat, welche Wesenheit darin besteht, daß sie kein hervorgebrachtes Sein besitzt, sondern daß sie selbst in absolutester, also ewiger und unveränderlicher Nothwendigkeit das Sein, die Existenz selbst ist.

Das „ens per aliud“, insofern mit dem per die causa efficiens bezeichnet sein soll, kann wieder in doppelter Weise verstanden werden: entweder nämlich von der causa instrumentalis oder von der causa principalis, und in letzterer Hinsicht abermals entweder von der causa principalis secunda oder der causa principalis prima (causa principalissima). Den Unterschied dieser Ursachen werden wir freilich erst weiter unten sehen, wenn von den Ursachen, insonderheit von der causa efficiens, die Rede ist; doch wird das, worauf es hier ankommt, verständlich sein.

Da der Modus des effectiven Verursachens ein doppelter ist, so ist auch das „ens per aliud“ doppelter Art. „Est duplex modus causandi: unus quidem, quo aliquid fit praesupposito altero. Et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem, quia illud, quod posterius advenit, se habet ad id, quod praesupponebatur, per modum formae. Alio modo causatur aliquid nullo praesupposito. Et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem. Quia ergo intelligere praesupponit vivere, et vivere praesupponit esse, et esse nihil aliud praesupponit prius, inde est, quod primum ens dat esse omnibus per modum creationis“ (Th. in l. de causis, lect. 18). Nur das erste Sein kann ein anderes, das secundäre Sein als Sein hervorbringen, weil es eine Contradiction wäre, wenn das secundäre Sein das Sein produciren sollte. Diese Contradiction liegt darin, weil das Sein in diesem Falle sich selbst producirte. Folglich kann das secundäre, wenn es bei Producirung des Seins als Factor auftritt, nur in instrumentaler Weise mitwirken in Bezug auf ein Sein **dieser** oder **jener** Art, nicht aber in Bezug auf das Sein rein als solchen. Das

Sein **als solches** kann nur von der primären Ursache gewirkt werden, so zwar, daß hier die secundäre Ursache auch nicht einmal instrumentaliter wirken kann. Das später hierüber weiter zu Sagende ist in folgendem Texte zusammengefaßt: „Respondeo dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omne agens agit secundum quod est actu. Unde oportet, quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur, quo convenit ea esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu, et hoc dupliciter: primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum hujusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est, quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum, quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est, quod nulla eorum est activa entis secundum quod est *ens*, sed ejus entis, secundum quod est *hoc* ens, determinatum in hac vel illa specie. Nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad illud, ut puta ad speciem ignis vel ad albedinem vel ad aliquid hujusmodi. Et propter hoc agens naturale agit *movendo*; et ideo requirit materiam, quae sit subjectum mutationis vel motus; et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam, et in comparatione rerum, quae sunt in actu, quia in

eo est omnium entium origo. Unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec ejus actio vocatur creatio. Et inde est, quod in lib. de causis (prop. 18) dicitur, quod esse ejus est per creationem, vivere vero et cetera hujusmodi per informationem. Causalitates enim entis absoluta reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum, quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi *supposito effectu causae universalis.* Et inde etiam est, quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in lib. de causis (prop. 3), quod anima nobilis habet operationem divinam, in quantum dat esse" (Q. 3. de Pot. a. 1).

§. 66.

Fortsetzung.

Demnach kann die Production der Dinge aus Nichts oder die Schöpfung strenge erwiesen werden. Diejenigen Dinge, welche nicht unter Voraussetzung eines Substrats hervorgebracht werden, müssen nothwendig als aus Nichts geschaffen bezeichnet werden. Nun setzt aber das Sein als solches nichts voraus. Denn: wenn es etwas voraussetzte, so wäre es entweder ein Sein, oder Nichts; wenn letzteres, so haben wir das Intendirte; wenn ersteres, so fragte es sich wieder: ob dieses Andere wieder etwas supponirte? Wir würden also in das Absurdum einer

unendlichen Reihe fallen, sobald das Supponirte als nichtgeschaffen angesehen würde oder wir würden eine ewige durch sich seiende Materie als schließliches Absurdum postuliren.

Das Gesagte führt uns auf eine Sache von ganz besonderer Wichtigkeit, nämlich die Frage über Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Weltschöpfung. Hier müssen wir mit Thomas lehren: einer Seits, daß die Schöpfung aller Dinge aus Nichts stricte bewiesen werden kann; anderer Seits aber, daß doch nicht so ohne Weiteres bewiesen werden kann, keinerlei Schöpfung könne von Ewigkeit her geschehen sein. Ohne hier diese Frage vollständig zu behandeln (cf. Sa. c. Gent. l. 2. cc. 31—38), wollen wir hier blos diejenigen Distinctionen geben, wodurch Anfänger allmählig tiefer geführt werden, wodurch sie lernen, vorsichtig zu sein, und wodurch sie wiederum sehen, wie wahr die wiederholt gemachte Bemerkung ist, daß die Wahrheit überall nicht auf der Oberfläche liegt. — Zuvörderst muß man das „von Ewigkeit her sein" nicht verwechseln mit dem „nicht verursacht sein"; mit anderen Worten: man muß die prioritas causae seu naturae nicht immer und nothwendig zusammen fallen lassen mit der prioritas temporis. Jene, die prioritas causae, kann vollkommen vorhanden sein, ohne daß letztere, die prioritas temporis zugleich mit vorhanden ist, wie wenn ich, um das Beispiel des Thomas zu brauchen, den Fuß in den Sand setze, so ist der Act des Einsetzens meines Fußes zwar die Ursache des Fußstapfens, dieser aber ist in demselben Zeitmomente (eodem instanti temporis) zugleich **mit** jenem Acte des Einsetzens, wie **durch** jenen Act des Einsetzens vorhanden. Wie die Ewigkeit der Creatur a parte post oder von Seite der Zukunft

kein Widerspruch ist, so auch nicht die Ewigkeit a parte ante oder von Seite der Vergangenheit, sagen die Vertheidiger der Unerweislichkeit der zeitlichen Schöpfung. Doch muß hier unterschieden werden, nämlich zwischen den **vergänglichen** Dingen und den **unvergänglichen** (entia permanentia). Natürlich soll jene Streitfrage über die Ewigkeit des geschaffenen Seins nur in Bezug auf die entia permanentia, nicht auch zugleich in Bezug auf die entia corruptibilia gelten. Die Sache ist äußerst schwierig und bedarf einer detaillirten Untersuchung, die wir (im Supplb.) geben bei der Lehre von der Schöpfung. — Wie nun einer Seits die prioritas causae nicht auch zugleich die prioritas temporis bedingt, so ist anderer Seits wohl zu beachten, daß der Effect nicht zugleich mit der ihn verursachenden Action vorhanden zu sein braucht. So ist die göttliche Action eine ewige auch in Bezug auf die zeitliche Schöpfung, wiewohl deren Eintritt ein in der Zeit erfolgender ist. „Nihil prohibet dicere, actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem ejus non ab aeterno, sed tunc, cum ab aeterno disposuit“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 35). In diesem Falle aber von einer Zeit vor dem Beginne der Welt, also von einer Zeit vor der Zeit zu sprechen, wäre eben so ein Unsinn, als wenn man von einem unendlichen Raume außer dem Universum sprechen wollte. Es sind das, wie wir anderswo sehen werden, nichts als Einbildungen oder **imaginäre** Dinge und Größen. „Dicendum, quod, cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem ejus, quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo **imaginario** tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio realis, sed imaginaria tantum, secundum quam

possumus dicere, quod Deus potest aliquid facere extra universum, tantum vel tantum distans ab universo: ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instans, in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet, quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus **verum** et tempus **imaginarium** non continuentur" (Q. 3. de Pot. a. 1. ad 10).

§. 67.

4. Endliches und unendliches Sein (ens finitum et infinitum).

Mit den Begriffen von ens creatum und increatum hangen innig zusammen und sind mit ihnen der Sache nach identisch die Begriffe von ens finitum und infinitum, so wie weiterhin die von ens relativum und absolutum. So einfach diese Begriffe auch zu sein scheinen, so sehr hat man sich ihrer in oberflächlicher Fassung bedient, um die größten Verkehrtheiten auf's Gebiet der Philosophie zu bringen. Daher bedarf es ihrer scharfen Fixirung. Das Hauptsächlichste sei hier hervorgehoben; die weitläufigere Darstellung siehe in „m. Physik, Suppl., Lehre von Zeit und Raum".

Das Wort infinitum kann in dreifacher Weise genommen werden, nämlich privative, positive und negative. Ganz im Allgemeinen genommen bezeichnet das infinitum nichts Anderes, als das, was des Endes, des endigenden Terminus entbehrt (quod caret fine seu termino). Dieser Mangel des endigenden Terminus wird privative genommen, wenn er (dieser Mangel) an einem

Subjecte sich befindet, das seiner Natur nach so beschaffen ist, einen solchen Terminus zu haben („natum est habere terminum“ ist der gewöhnliche Ausdruck des Thomas), doch aber desselben entbehrt, wie z. B. die Quantität ihrer Natur nach des endigenden Terminus fähig ist; wenn sie aber einen solchen nicht hat, privative infinit zu nennen ist. Dieses infinitum privative ist es, welches zu verstehen ist, wenn Aristoteles definirt: „infinitum est id, cujus partem accipientibus semper aliquid manet extra“. Gerade dieses privative infinitum ist es, worum sich die Controverse über das infinitum besonders dreht.

Das negative infinitum dagegen ist jenes Subject, welches eines endigenden Terminus seiner Natur nach gar nicht fähig ist (est incapax alicujus termini). Das kann in doppelter Weise eintreten: einmal wegen positiver Vollkommenheit des Subjects, wenn dieses nämlich ein solches ist, das in gar keine Grenzen eingeschlossen werden kann. Ein derartiges infinitum ist nur Gott selbst. Und hiebei beachte man wohl, daß, während die begriffliche Bezeichnung in negativer Weise geschieht und insofern Gott als negative infinitum gefaßt wird, doch die entsprechende Sache ein Positives, also ein infinitum positive ist. In anderer Weise entsteht das negative infinitum aus der gerade entgegengesetzten Ursache, nämlich aus der Unvollkommenheit des Subjects, wenn diese eine so große ist, daß das Ding gar nichts in sich hat, was einen Terminus annehmen könnte, wie z. B. der Punct, die Einheit. Wegen ihrer Untheilbarkeit haben diese Dinge keinen Terminus, sondern sind vielmehr selbst ein Terminus.

Die privative Unbegrenztheit oder Unendlichkeit kann

sich sowohl auf die Kategorie der Substanz, als auf die des Accidens beziehen. Die unendliche Substanz (infinitum substantiae) wäre die, welche der Grenzen des Seins entbehrt, durch welche die Substanz eben als solche (d. h. in ratione substantiae) constituirt wird. Das ist das infinitum in genere entis, weil, wie wir früher gesehen, die Substanz allein das eigentliche ens ist. Die termini substantiae (Begrenzung oder Grenzen der Substanz) sind zweierlei: die physischen und die metaphysischen. Die metaphysischen sind Genus und Differenz, wodurch die Wesenheit eines Dings contrahirt und limitirt wird. Die physischen sind Materie und Form (bei den zusammengesetzten Substanzen) oder Potentialität und Actualität (auch bei den einfachen Substanzen). Wo also weder Genus noch Differenz, und wo reine Actualität ohne die sie limitirende Potentialität vorhanden, da wäre ein infinitum substantiae s. essentiae, ein infinitum in genere entis.

Rücksichtlich des Accidens kann sich die Unbegrenztheit beziehen auf die Quantität, Qualität und Relation. Da die Quantität eine doppelte: die stetige (quantitas continua) und die discrete (discreta), so ist hier das Unendliche entweder ein infinitum magnitudinis oder multitudinis. Während das infinitum quantitatis ein infinitum extensionis ist, ist das infinitum qualitatis ein infinitum intensionis gemäß den unendlichen Stufen oder Graden der Qualität. In den gegebenen Eintheilungen ist mit eingeschlossen die Eintheilung in infinitum essentiae, welches mit dem infinitum substantiae zusammenfällt, und das infinitum virtutis seu potentiae (d. i. activae), welches mit dem infinitum accidentis eins ist.

Vor Allem wichtig ist nun die Unterscheidung zwischen

der actualen und potentialen Unbegrenztheit (infinitum actu und infinitum potentiae). Das infinitum actu wird auch genannt infinitum positione oder infinitum positive oder infinitum categorematice, und ist dasjenige, welchem nicht nur keine Grenzen gesteckt sind oder bezeichnet werden können, über welche dasselbe hinausgehe, sondern welches in der That (actu) über alle Grenzen hinausschreitet, ohne seine respectiven Grenztheile selbst wieder aufzunehmen (wie diese Wiederaufnahme z. B. bei der wieder in sich zurückkehrenden Kreislinie stattfindet, die man in dieser Hinsicht auch wohl, gewisser Maßen aber nur, infinit nennen kann). Das infinitum potentiâ dagegen ist dasjenige, welches gemäß dem, was es actu oder in Wirklichkeit besitzt, nothwendig begrenzt ist, aber mit Rücksicht auf das, was es der Potenz nach annehmen kann, keine Grenzen hat d. h. es können keine bestimmte Grenzen angegeben werden, über die es nicht hinausgehen könne der Potenz nach. Dieses wird auch das infinitum syncategorematicum genannt.

Endlich muß noch unterschieden werden zwischen infinitum intrinsece und infinitum extrinsece. Die termini limitativi extrinseci ist nichts anderes, als überhaupt das Vorhandensein einer causa efficiens für eine Sache. Die termini limitativi intrinseci sind die constituirenden Bestandtheile der formalen Wesenheit. Wo also keine causa efficiens vorhanden, da ist eine infinitum extrinsece; wo gar keine Composition in der formalen Wesenheit, da ist ein infinitum intrinsece.

Wenn Thomas (Sa. th. p. 1. q. 7 a. 3) sämmtliche Arten der Infinität stillschweigend blos eintheilt in infinitas secundum substantiam und secundum magnitudinem, so ist das hinreichend und sehr richtig, wenn es

richtig, verstanden wird; es läßt sich allerdings Alles darauf reduciren. Zuvörderst ist von der **infinitas relationis** zu sagen, daß diese auf die **infinitas extrinseca** zu reduciren ist, da sie blos eine **denominatio extrinseca** ist; denn diese Art von Unendlichkeit entsteht nur mit Rücksicht auf den **terminus a quo** oder den **terminus ad quem** als auf etwas Aeußerliches, während das Bezogene (**relatum**) selbst **intrinsece** nicht anders davon berührt wird, als daß es den **terminus relationis** entweder als **infinitum substantiae** oder **accidentis** supponirt. Eben so kann die **infinitas qualitatis** reducirt werden auf die **infinitas substantiae** oder **qualitatis**, weil die Qualität entweder blos **in intensione** gefasst wird und so gewisser Maßen zur wesenheitlichen Form gehört; oder weil sie **in extensione ad plura** gefasst wird und so zur Quantität gezogen werden kann. Eben so unterscheidet Thomas (**Sa. c. Gent. l. 1. c. 43**) nur diese doppelte Unendlichkeit: die **infinitas magnitudinis corporalis** und die **infinitas magnitudinis spiritualis**.

§. 68.

Fortsetzung.

Zur Festsetzung der über die Unendlichkeit zu lehrenden Sätze haben wir nur die gegebene Definition: „**infinitum dicitur aliquod ex eo, quod non est finitum**“ (**Th.**) stricte festzuhalten und auf die verschiedenen Arten und Seiten der Beendigung oder Begrenzung anzuwenden. Wir müssen also fragen: in wie vielfacher Art und in welcher Weise wird etwas begrenzt? Wollen wir die

Unterscheidung zwischen termini limitativi extrinseci und intrinseci machen, so ist zuvörderst Alles das begrenzt, was eine causa efficiens hat. Denn, was nicht durch sich, sondern durch ein Anderes ist, muß nothwendig auch in so weit begrenzt oder beschränkt sein, in wie weit es des Anderen bedarf zu seinem Sein. Aber wohlgemerkt: wir sprechen von der causa efficiens, nicht aber von einem bloßen principium. In letzterem Falle nämlich braucht blos eine Relation, nicht aber eine Dependenz und folglich keine Begrenztheit einzutreten, wie das uns die Theologen bei der göttlichen Trinität zeigen. Die Begrenztheit durch die causa efficiens als principium extrinsecum setzt aber immer zugleich die Begrenztheit durch principia intrinseca, wie wir sofort sehen werden. Bei allen producirten Dingen ist nämlich, wenn nicht auch die Composition aus Materie und Form, so doch wenigstens die aus Potenz und Act vorhanden. Beide, Materie und Potenz, sind aber nichts anderes, als die termini limitativi für Form und Act. Insoweit eine Form noch materiell oder in die Materie versenkt ist, insoweit ist ihre Formation eine unvollkommene, beschränkte. Insoweit ein Act noch mit der Potentialität behaftet ist, insoweit ist er ebenfalls und gleicher Weise ein unvollkommener, beschränkter: in beiden Fällen also die formale Wesenheit eine beschränkte. Hier kann also nie von einem infinitum actu die Rede sein, wohl aber von einem infinitum potentiâ, weil über jede Actualität hinaus noch eine höhere möglich ist. Das ist dann aber nicht ein infinitum simpliciter, sondern nur ein infinitum secundum quid, nämlich eben nur der Potenz nach. Da die Wesenheit aller erschaffenen Dinge keine reine Actualität, sondern nur Actualität gemischt mit Potentialität

ist, so kann kein erschaffenes Ding ein infinitum substantiae (seu essentiae seu entis) sein.

Dasselbe ist der Fall mit jedem Sein, in welchem die metaphysische Composition aus Genus und Differenz **wirklich** (und nicht blos dem Gedanken nach) vorhanden ist. Denn, obwohl Genus und Differenz nur entia rationis sind, so beruhen hier doch diese entia rationis auf einem Fundamente in der Sache selbst und können nur da gebildet werden, wo nicht reine Actualität vorhanden. Deßhalb kann bei Gott als actus purus von Genus und Differenz nicht die Rede sein. Die Differenzirung der Wesenheit ist aber wiederum nichts anderes, als die Limitation, Beschränkung derselben. — Wollen wir endlich die über jegliches Genus hinausgehende oder transcendentale Form, nämlich das Sein selbst, nehmen, so ist das ganz dieselbe Sache, wie mit der Form und dem Acte überhaupt. Wir haben rücksichtlich des Seins als solchen entweder ein esse irreceptum oder ein esse receptum d. h. wir haben entweder dasjenige Sein, dessen Wesenheit sein Sein ist — und das ist der actus purus oder das göttliche Sein; oder wir haben dasjenige Sein, welches von irgend einer Essenz (Form) empfangen wird, also mit dieser ein Compositum bildet; folglich haben wir wiederum das Compositum aus Potenz und Act, daher eine Beschränkung des Acts durch die Potenz. Der Art ist jedes creatürliche Sein. Es erübrigt also nur der actus purus als ens infinitum, weil hier keinerlei Potentialität, also in keiner Weise ein terminus limitationis vorhangen sein kann. „Respondeo dicendum, quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum *secundum quid*, sed *non simpliciter*. Si enim loquamur de infinito, secundum quod competit materiae, manifestum est, quod omne existens in actu habet ali-

quam formam, et sic materia ejus terminata est per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales: quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid; utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito, secundum quod convenit formae, sic manifestum est, quod illa, quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, in quantum hujusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens *habet* esse, et non *est* suum esse, necesse est, quod ipsum ejus esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter" (Sa. th. p. 1. q. 7. a. 2). „Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo, in quo est; quia, quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur; puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quo minus haberet, quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens, quia non est forma in materia, nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, quum ipse sit suum esse. Relinquitur ergo, ipsum esse infinitum... Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus, cui permiscetur potentia, habet terminum

suae perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 43. Man vergleiche das ganze Capitel).

§. 69.

Fortsetzung.

Was ferner das infinitum magnitudinis anbetrifft, so ist hier, sei's daß man die Sache physisch oder mathematisch nimmt, in jedem Falle das infinitum actu eine volle Unmöglichkeit; wohl aber ist hier ein infinitum potentiâ vorhanden. Das ist die allgemeine Lehre der Thomisten, wie des Thomas selbst. „Sciendum est igitur, quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur, sc. *mathematice*, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et *naturaliter*, secundum quod consideratur iu eo materia et forma. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur determinata accidentia, necesse est, quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quae est qualitas. Unde omne corpus naturale (3. Phys. text. 40) habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet: quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito acci-

dere non posset; occuparet enim omnia loca et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus; et similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari opportet quod una pars corporis (i. de Coelo text. 35) transferatur ad locum, in quo fuit alia pars, quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset: quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. — De corpore etiam mathematico eadem ratio est: quia, si imaginemur corpus mathematicum existens actu, opportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, opportebit quod habeat aliquam figuram, et sic erit finitum: est enim figura, que termino vel terminis comprehenditur" (Sa. th. p. 1. q. 7. a. 3). Und: „Licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, sc. contra rationem magnitudinis bicubitae vel tricubitae, sive circularis vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse, quod in nulla specie est; unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cum nulla species magnitudinis sit infinita" (ibid. ad 2). Gleicher Weise lehrt Thomas von dem (unter dem Genannten begriffenen) infinitum multitudinis: „Species multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitum actu sive per se sive

per accidens. Item: omnis multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur; non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est, quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam *in potentia*, possibile est, quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis" (Sa. th. p. 1. q. 7. a. 4). Auf die gewöhnliche Einwendung: „possibili reducto in actum non sequitur absurdum" ist mit Thomas zu antworten: „dicendum, quod unumquodque, quod est in potentia, reducitur in actum *secundum modum sui esse;* dies enim non reducitur in actum, ut sit tota simul, sed successive, et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut sit totum simul, sed successive, quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum" (ibid. ad 1).

Die weitere Durchführung dieser Demonstration mit allen ihren zahllosen, aber doch ziemlich eintönigen Einwendungen werden wir in dem „Supplementb. zur Physik" geben. Hier sei nur bemerkt, daß diese Lehre von dem Maximum und Minimum, wie man die Lehre von dem Infinitum auch distinct nennen kann, eben das ist, was man in neuerer Zeit mit dem Ausdruck „Infinitesimalcalcül" bezeichnet. Dieser Infinitesimalcalcül ist von den Scholastikern mit so überaus großer Sorgfalt und

Schärfe nach allen Seiten bis zum äußersten Schlupfwinkel durchgeführt, daß es wahrhaft unbegreiflich erscheinen muß, wie man dem Cartesius und Leibnitz die erste Erfindung des Infinitesimalcalcüls, wie gemeinhin geschieht, hat mit so extraordinärer Lobhudelei zuschreiben können, wie es eben so unbegreiflich und sonderbar ist, daß man in jetziger Zeit in Aufwärmung des sogenannten Cartesianisch-Leibnitz'schen Infinitesimalcalcüls (als ob das den Alten eine unbekannte Gegend gewesen wäre) das Heil der Philosophie, den Stein der Weisen gefunden wissen will (wie P. Gratry docirt). Weder Leibnitz, noch Cartesius sind die Erfinder des Infinitesimalcalcüls. Schon die alten heidnischen Philosophen, namentlich Aristoteles, und ganz besonders die alten Scholastiker waren es, welche dieses allerdings merkwürdige, ja äußerst interessante und auch schwierige Ding kannten und besprochen haben. In jeder Physik der Scholastiker wird die Lehre vom Infinitum als eine wichtige Sache auseinandergesetzt.

So sehr nun die Thomistische Schule darin eins ist, daß es in den creatürlichen Dingen kein infinitum actu, sondern blos ein infinitum potentiâ geben könne, daß namentlich das infinitum quantitatis (sive extensionis sive intensionis) actu unmöglich, wohl aber wirklich sei in der **Potenz**: so sei hier doch erwähnt, wie vorsichtig Thomas zu Werke geht*). Als Thomas sein Opuscul. 27. schrieb, hatte er sicher schon diese Sache durch und

*) Namentlich sei dies auch deßhalb erwähnt, damit man mir nicht den Vorwurf mache, als habe ich mir schwierige oder verfängliche Stellen aus Thomas verheimlicht: das Verheimlichen ist nicht meine Art.

durch durchdacht. Doch schienen ihm die Gründe für die besagte Unmöglichkeit des **infinitum actu** damals noch nicht stichhaltig genug oder er befürchtete, daß noch unlösbare Objectionen kommen könnten. Daher schreibt er am Ende des genannten Opusculum: „**et praeterea: adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu**". Zur Erklärung dieses Textes meinten Einige, man müsse unterscheiden zwischen der **potestas Dei ordinaria** und **extraordinaria**, und wollten dann der letzteren die Möglichkeit des **infinitum actu** nicht abgestritten wissen, da es gewagt schien, der göttlichen Macht irgend welche Grenzen setzen zu wollen. Doch scheint sicher, daß letztere Furcht grundlos ist und vollends wegzufallen hat, sobald nicht von einer Impotenz in Gott die Rede ist, sondern nur von einer Unmöglichkeit von Seite der creatürlichen Sache selbst (siehe oben das **ens impossibile**). Zudem sagt Thomas in dem oben aus der **Sa. th.**, seinem letzten Werke, mitgetheilten Texten geradezu: „**manifestum est**" und: „**impossibile est**" zu Gunsten der bei den Thomisten allgemeinen Ansicht. Solche Ausdrücke besagen bei Thomas bekanntlich sehr viel und ist damit die Thomistische Lehre festgesetzt.

Was endlich das **infinitum relationis** anbetrifft, so kann Weniges genügen, (so wichtig die Sache in der Theologie auch wird). Hier ist das **infinitum actu** kein Widerspruch. Das **infinitum relationis** besteht nämlich in der Relation der creatürlichen Dinge zu Gott dem **terminus relationis infinitus**. In dreifacher Weise kann sich nun etwas auf Gott beziehen: erstens blos in ganz allgemeiner Weise, in welcher die Wirkung sich auf die Ursache bezieht, nicht in wie weit die Wirkung etwas von der Ursache participirt, sondern lediglich in so weit

das Verursachte auf die Unendlichkeit der Ursache sich bezieht. Zweitens in speciellerer Weise, insofern das Verursachte oder die Creatur etwas von Gott empfängt und so mit Gott vereinigt wird, daß sie zu dem **bonum infinitum** erhoben wird. Das ist die durch die Gnade geschehende Erhebung der Creatur zur Gemeinschaft Gottes (**consortium divinum**), welche die Theologen lehren. Drittens in speciellster Weise dadurch, daß Gott selbst in Person sich mit der menschlichen Natur vereinigt und so die menschliche Natur in Kraft dieser Vereinigung eine infinite Dignität und ihre Werke einen infiniten Werth (**valor infinitus**) erlangen, da dieser unendliche Werth in der Relation zu der göttlichen Person als „**principium operationum proximum et ut** ***quod***" besteht. Das Weitere lehren die Theologen.

§. 70.

5. Das absolute und relative Sein

(ens absolutum et relativum).

Obschon die Begriffe von **ens absolutum** und **relativum** auch innerhalb des Bereichs der rein creatürlichen Dinge, von Substanz und Accidens, gebraucht werden, so bezeichnen sie doch vorzugsweise das ungeschaffene und geschaffene Sein, sind dann mit diesen Begriffen der Sache nach identisch und fassen die Sache nur unter einem besonderen Gesichtspuncte, unter dem der Relation. Unter diesem Gesichtspuncte ist das **ens relativum** in wörtlicher Bedeutung genommen ein „**ens ad aliud**", während das **ens absolutum** ein „**ens ad se**" ist. Das absolute, göttliche Sein ist ein **ens ad se**, weil es seinen

Zweck in sich hat, wesentlich Selbstzweck ist; das creatürliche Sein aber ist ein ens ad aliud, weil es seinen Zweck in Gott hat. Daß das auch von der Substanz und dem Accidens, also innerhalb des Bereichs der creatürlichen Dinge, in analoger Weise gilt, leuchtet ein. Denn das Accidens ist nicht blos ein ens in alio, sondern auch wesentlich ein ens ad aliud, nämlich ein Ding, das seinen Zweck in der Substanz hat; die Substanz dagegen, blos als solche genommen, ist innerhalb der creatürlichen Sphäre ein ens in se und ad se Existirendes, insofern nämlich das Sein in dem substanzialen Sein beendigt und vollendet ist. So ist zu sagen, wenn die Sache intrinsece genommen wird. Wird aber die Substanz extrinsece oder mit Bezug auf die supponirte causa prima genommen, durch welche und für welche sie ist, so ist auch die Substanz wieder wesentlich ein ens ad aliud, weil sie, wie ihr Sein von einem Anderen, so auch ihren finalen Zweck in einem Anderen hat. Das Alles fällt selbstverständlich weg bei Gott. Hier ist das „ad se" in ähnlicher Weise zu verstehen, wie vorhin von dem „per se" gesagt worden, nämlich vielmehr als Gegensatz zu dem „ad aliud", also als „non ad aliud".

Die Lehre über die Relation gehört mit zu den wichtigsten Capiteln in der Philosophie und wird noch wichtiger in der Theologie. Ich werde sie vollständig geben in dem „Suppl. zur Logik", nämlich in der Lehre von den Kategorieen. Daher hier nur das Nothwendigste (vergl. m. Moral: die Lehre von der Moralität S. 639).

Unter Relation versteht man die Beziehung oder Ordnung (relatio = respectus, habitudo, ordo), worin ein Ding zu einem anderen steht. Die Relation setzt also

zwei Dinge, das Bezogene (relatum oder subjectum relationis) und das, worauf dieses bezogen wird (terminus relationis) als die beiden Extreme (extrema relationis) voraus. Die Relation kann entweder eine der Sache nach, eine wirkliche (relatio realis) oder blos eine dem Gedanken nach (relatio rationis), eine blos gedachte sein. Da nun zwei Extreme vorhanden sein müssen, so kann ein dreifacher Fall eintreten: entweder ist von beiden Seiten nur eine relatio rationis vorhanden; oder es ist von beiden Seiten eine relatio realis; oder endlich ist von Seite des einen Extrems eine relatio realis und von Seite des anderen blos eine relatio rationis. „Sciendum est, quod quidam posuerunt relationem non esse rem naturae, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum ex hoc, quod ipsae res naturales ordinem et habitudinem habent ad invicem. Verumtamen sciendum est, quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc, quod sit res naturae aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando sc. ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem; nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo, et sic apprehendit quandam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus, quae sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus, quae consequuntur actum rationis, ut genus et species et hujusmodi. Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando sc. est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique,

sicut patet de omnibus relationibus, quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium est hujusmodi; nam quantitas est in utroque extremorum; et simile est de relationibus, quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum; et hoc contingit, quandocunque duo extrema non sunt unius ordinis, sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile, quae quidem, in quantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis; et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, sed res ipsae in se consideratae sunt extra ordinem hujusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde Philosophus dicit in 5. Metaph. (text. 10), quod non dicuntur relative eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animal ad dextram; unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali" (Sa. th. p. 1. q. 13. a. 7).

Obschon die Relation ein schwächeres Sein (esse debilius Th.) hat, als alle übrigen Prädicamente, so kann doch nicht zugestanden werden, daß alle Relationen blos Gedankendinge seien (entia rationis = intellectus secundi Th.). Außer den bloßen Gedankenrelationen gibt es in den creatürlichen Dingen auch reale Relationen, die auch, wie uns die Theologen lehren, im Gött-

lichen (in Divinis) vorhanden*). Sollte die Realität der Relationen geläugnet werden, so müsste jede Ordnung in den Dingen wegfallen. Denn diese Ordnung der Dinge zu einander ist eben nichts anderes, als die reale Relation. Es würde somit jede Dependenz der Dinge von einander wegfallen. Auch alle mathematischen Proportionen würden wegfallen. Ja es würde die ganze Moralität der menschlichen Handlungen wegfallen, da ja diese Moralität ohne die reale Relation der Handlungen zum Zwecke und Sittengesetze gar nicht gedacht werden kann. Also das ganze Naturgesetz und Naturrecht wäre blos eine Fiction des Gedankens. Somit würde durch Leugnung der realen Relation das sociale Band, welches auf ihrer Realität beruht, vollends gelöst und der Bestand jeder Societät unmöglich gemacht. „Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, sicut dicit Commentator in 11. Metaph. (text. 19), quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam, eam esse ex *secundis* intellectibus. *Prima* enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi; hoc enim secundo intellectus intelligit, in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum, quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur, quod relatio non sit in rebus extra animam,

---

*) Die Theologen lehren uns nämlich, daß in der allerh. Trinität die paternitas, filiatio, spiratio activa und passiva reale Relationen sind. Sollte die Realität der Relation geläugnet werden, so müssten unsere Theologen dem Sabellianismus anheimfallen.

sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta, ut patet 5. Metaph. (text. 13 & 14). Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur *ad aliquid* unum genus praedicamenti. Et praeterea perfectio et bonum, quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam, sicut etiam in ordine partium exercitus bonum exercitus consistit; huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi (10. Metaph. text. 52 & sqq.). Opportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse. Hic autem ordo relatio quaedam est. Unde opportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum, et per passivam patitur ab altero. Per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens, sc. secundum quod qualitas vel forma substantialis aut materia habet rationem virtutis activae vel passivae, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus sive multitudo dissimile et diversum in eisdem, et dissimile,

secundum quod aliquid magis vel minus altero*) consideratur; sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus in 5. Metaph. (text. 20) species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione. Sic ergo opportet, quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem; nam ordo, qui est partium universi ad invicem, est per ordinem, qui est totius universi ad Deum, sicut ordo, qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet 12. Metaph. (text. 52 & sqq.). Unde opportet, quod creaturae realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura" (Q. 7. de Pot. a. 9). Die Schwierigkeit in der Lehre von der realen Relation liegt darin, daß man nicht beachtet, wie ein und dieselbe Sache nach zwei Seiten hin gefasst werden kann. „Dicendum, quod ipsa relatio, quae nihil est aliud, quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet, in quantum est accidens, et aliud, in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet, quod sit in subjecto, non autem, in quantum est relatio vel ordo, sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso, quod est relatio; sicut et actio ex hoc, quod est actio, consideratur ut **ab** agente; in quantum vero est accidens, consideratur ut **in** subjecto agente. Et ideo nihil prohibet, quod esse desinat hujus-

---

*) Alii: album statt altero.

modi accidens sine mutatione ejus, in quo est: quia sua ratio non perficitur, prout est in ipso subjecto, sed prout transit in aliud; quo sublato ratio hujus accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam, sicut et subtracta materia tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa“ (l. c. ad 7).

§. 71.

Fortsetzung.

Hinsichtlich der specielleren Eintheilung der realen Relation ist, abgesehen von der Eintheilung in die relatio creata und relatio increata (durch welche letztere die göttlichen Personen in ihrer Verschiedenheit constituirt werden), die Eintheilung in die relatio secundum *esse* und relatio secundum *dici* zu merken. Diese Eintheilung fällt zusammen mit der in relatio praedicamentalis und transcendentalis, so zwar, daß die relatio secundum esse mit der relatio praedicamentalis, und die relatio secundum dici mit der relatio transcendentalis coincidirt. Erstere, die relatio secundum esse, bezeichnet nichts als nur die Beziehung des einen Dings zum anderen (purus ordo et purus respectus ad terminum), wie z. B. die Vaterschaft, die Sohnschaft. Die relatio secundum dici dagegen bezeichnet die Sache selbst (rem absolute); dieser folgt freilich auch jene Beziehung, wie z. B. der Theil eine Sache an sich ausdrückt, aber so, daß mit ihr die Beziehung zum Ganzen gesetzt ist. „Dicendum, quod relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus, pater et filius et hujusmodi; et haec dicuntur

relativa secundum esse. Quaedam vero sunt imposita ad significandas res, quas consequuntur quaedam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum et alia hujusmodi; quae dicuntur relativa secundum dici" (Sa. th. p. 1. q. 13. a. 7. ad 1).

Die relatio secundum dici ist deßhalb eine relatio transcendentalis, weil sie durch alle Gattungen der Dinge hindurch über sie hinausgeht und die Wesenheit des Dings selbst bezeichnet, als die wesentliche Ordnung desselben zu einem anderen Dinge einschließend. Die transcendentale Relation ist also die mit der Wesenheit einer Sache selbst gesetzte und mit dieser Wesenheit identische Beziehung, welche diese Sache zu einer anderen hat (ordo ad aliud in essentia inclusus, seu: ipsa rei absolutae entitas ex sua essentia ad aliud destinata). So besagt die Seele ihrem Wesen nach ein solches transcendentales Verhältniß zum Körper, die Wissenschaft zu ihrem Objecte, die Materie zur Form, das Accidens zur Substanz. Dieses Verhältniß ist so eng mit der Wesenheit verbunden, daß ich, wenn ich die Wesenheit nenne, auch mit ihr sofort diese transcendentale Relation gesetzt und genannt habe, ohne welche Relation jene Wesenheit gar nicht gedacht und verstanden werden kann. — Dagegen ist die relatio secundum esse, als das bloße Verhältniß einer Sache zu einer anderen als Terminus der Relation, nicht die Wesenheit der Sache selbst, sondern etwas zu ihr Hinzukommendes als ein ganz Anderes (accidens), wie z. B. die Vaterschaft zu dem Menschen hinzukommt, sobald dieser in die Relation zu seinem Kinde tritt, oder wie der Bewegende zu dem von ihm Bewegten, die Ursache zur Wirkung in Relation tritt. Das ist die relatio praedicamentalis, welche eine von den

zehn Kategorieen, nämlich das **praedicamentum relationis** bildet, während die transcendentale Relation, als mit der Wesenheit zusammenfallend, verschiedenen anderen Kategorieen angehören kann. — Daraus, daß die nicht-transcendentale reale Relation eine eigene Kategorie bildet, darf man aber nicht schließen, als wäre nun die **relatio rationis** nicht wirklich eine Relation. Nicht so; denn bei der **relatio rationis** wird im strengen Sinne das Wesen der Relation gewahrt. Aber, wenn von den Prädicamenten oder Kategorieen die Rede ist, so ist bekanntlich nur von real existirenden Dingen die Rede, wie uns Thomas vorhin gesagt hat: „**in nullo praedicamento ponitur aliquid, nisi sit extra animam existens**" (**Q. 7. de Pot. a. 9**); also es handelt sich nur um ein **ens reale** bei den Kategorieen. Demnach muß die prädicamentale Relation definirt werden als „**accidens reale, cujus totum esse est ad aliud se habere seu ad aliud referri**".

Nach dem Gesagten wird man es verstehen, was damit gesagt ist, wenn die creatürlichen Dinge, Gott dem **Absoluten** gegenüber, **relative** Wesen genannt werden. Es ist hier unter Relation vorzugsweise die transcendentale Relation gemeint, da das Wesen der Creatur nicht einmal gedacht und gefasst werden kann ohne die Dependenz vom Creator. „**Omnes creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem**" (**Q. 7. de Pot. a. 9**). Diese Relativität betrifft, durchdringt das ganze Wesen der Creatur. Folglich, da das Handeln dem Sein folgt („**agere sequitur esse; eodem modo aliquid agit, quo est**" **Th.**), bleibt auch die Thätigkeit der Creatur in derselben Abhängigkeit, wie ihr Sein oder: wie das creatürliche Sein ein relatives ist, so auch

das creatürliche Handeln. Und man hüte sich wohl, diese reale Relation oder Dependenz des Handelns in anderer und zwar loserer und lockerer Weise zu fassen, als die Relation oder Dependenz des Seins*). Diese Sache ist von der größten Wichtigkeit, wenn später von der praemotio physica divina bei den freien Handlungen die Rede sein wird. Man halte immer und im strictesten Sinne die Worte des Thomas fest: „ibi est realis relatio, ubi realiter aliquid dependet ab alio“ (Q. 7. de Pot. a. 1. ad 9). Ob diese reale Dependenz in ihrem vollen Sinne bei den menschlichen Handlungen festgehalten wird, wenn jene blos in eine „conditio sine qua non“ von Seiten des göttlichen simultanen Mitwirkens verlegt wird, werden wir anderswo sehen.

Aus dem Gesagten ergibt und erklärt sich von selbst, wie Thomas richtig lehrt, daß zwar die Creatur in einer Relation zu Gott, nicht aber Gott in einer realen Relation zur Creatur stehe, sondern daß letztere Relation nur eine relatio rationis ist (Sa. th. p. 1. q. 78. a. 1 & 2. — Quodlib. 9. a. 4).

§. 72.

6. Das substanziale und accidentale Sein (ens substantiale et accidentale).

Alles reale Sein ist entweder Substanz oder Accidens**). Die Lehre nun von dem substanzialen und

*) Eine solche Lockerung der Relation oder Dependenz des Handelns bewirken die antithomistischen „liberalen Freiheitslehrer“, die deshalb mit ihrer Theorie wenig metaphysische Consequenz an den Tag legen (cf. m. Moral).

**) Das sind die beiden obersten, generellsten Kategorieen.

accidentalen Sein ist gewisser Maßen der Schlüssel zur ganzen Philosophie zu nennen und das in strengerer und umfassenderer Weise, als der musikalische Schlüssel die Tonveränderung mit sich führt. Daher kann es nicht auffallen, wenn die peripatetische Lehre hier in harten Conflict mit allen anderen gegentheiligen und abweichenden Philosophemen geräth. Ist die peripatetische Lehre in dieser Materie die richtige, so fallen folgerichtig alle anderen Theorieen sowohl alten als neuen Styls und Datums, und fallen um so tiefer, je sicherer es ist, daß an die Lehre vom ens substantiale sofort die Lehre vom ens simplex und compositum sich anschließt.

Da in dem vorgehenden Artikel über die Natur des ens, als welches vorzugsweise das ens substantiale bezeichnet werden muß, das substanziale Sein schon behandelt werden musste, so diene das hier Folgende als Ergänzung und nähere Erklärung des früher Gesagten. Durch beides zusammengenommen ist die Lehre über die Substanz vollständig.

Vor Allem beachte man, wie das früher gesagt, daß das Wort Substanz in doppeltem Sinne gebraucht wird: einmal für Essenz als die eigentliche Wesenheit einer Sache im stricten Sinne („quo est"); dann für das Suppositum oder das „subjectum, **quod**" (existit in genere substantiae). In ersterer Bedeutung genommen geht der Begriff durch alle Wesenheiten oder durch alle Dinge hindurch, welche in irgend welcher Weise eine

---

Das Accidens theilt sich dann in neunerlei Weise. Daher im Ganzen zehn Kategorieen oder Prädicamente: substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi situs, habitus (cf. Supplementband zur Logik).

Wesenheit haben; folglich ist das Wort in dieser Bedeutung nicht eine besondere Kategorie, sondern etwas allen zehn Kategorieen, ja auch dem außerhalb den Kategorieen sich befindlichen (Gott), ja sogar den bloßen Gedankendingen (entia rationis) Gemeinschaftliches, insofern Alles außer dem Nichts irgend wie eine Wesenheit ist oder an einer Wesenheit participirt. In der zweiten Bedeutung bezeichnet Substanz, im Gegensatz zu Accidens, das für sich ein eigenes Prädicament (praedicamentum substantiae) bildende selbstständige Sein, welches wir gewöhnlich und bekannter Maßen unter dem Worte Substanz verstehen. Dieses letztere ist es, um das es sich hier handelt.

§. 73.

Da die ganze Philosophie sich um den Begriff von Substanz als um den Cardinalpunct dreht, so wollen wir vorerst einen Blick auf den geschichtlichen Verlauf der Definition von Substanz werfen, zumal unsere Naturphilosophen oder Physiker, nachdem der Kreislauf der Irrthümer geschlossen, nunmehr in aller Einfalt zu dem zurückzukehren belieben, was die philosophische Kindheit mit den epicureischen Sinnen fasste. Die voraristotelischen und vorplatonischen Philosophen konnten sich über die physischen Körper, über die crasse Materie nicht erheben und verwechselten deßhalb geradezu die Substanz mit der Materie, durch deren verschiedenartige Configuration der Theile und Atome die verschiedenen Substanzen sich bildeten. Wie man in der Materie stecken blieb, so musste man auch bei der Singularität der sensiblen Dinge stehen bleiben, diese als eben so viele Modificatio-

nen der Einen Materie nehmend und eben so viele unbegreifliche Halbgötter und Götter machend, als singuläre Dinge und durch sich seiende Atome. — Platon und Aristoteles erhoben sich wie Adler in höhere Regionen. Sie erkannten, gegenüber der wechselnden, sensiblen, dem Intellecte nicht direct (sondern nur indirect) zugänglichen Singularität, die Unveränderlichkeit und Universalität des Seins (cf. Th. Q. 3. de Pot. a. 5), und drangen vor zur absoluten, durch sich selbst seienden, ewigen, göttlichen Quelle allen Seins, durch deren Participation alles andere Sein als secundäres Sein erscheint. So wenig vollendet hier nun auch ihre Erkenntniß wurde, so daß sie nur wie vom Berge Nebo aus weiter Ferne in's gelobte Land der wahren Erkenntniß schauten: so war doch der fundamentalste aller Fortschritte dadurch gemacht, **daß sie sich von der Materie zur Form erhoben** und nicht in jener, sondern in dieser, wie die Vollkommenheit des einzelnen particulären Seins, so die des Seins überhaupt erkannten, freilich in ungleicher Weise, Aristoteles anders als Platon. Während Platon das Wesen der Form nicht völlig durchschaute, vielmehr einer Seits (nach der geistigen Seite hin) Form und Materie (Formales und Potentiales) confundirte, nach der anderen Seite (nach der körperlichen Seite) hin beide, Form und Materie, nur mechanisch zu einigen wusste, erhob sich Aristoteles zu der denkwürdigsten aller Wahrheiten — zu der **substanzialen Form.** Wunderbar hell leuchtete ihm diese Wahrheit in den physischen Dingen, weniger hell in dem metaphysischen Gebiete. Das, was hier dunkel blieb, sah Thomas, mit eben diesem Begriffe der substanzialen Form Alles, auch das geheimnißvolle metaphysische Gebiet beleuchtend. Nunmehr

war nicht blos die Form gegenüber der Materie als Formlosem gerettet; und es war nicht blos die substanziale Form gegenüber der accidentalen ins rechte Licht gestellt; es war weiterhin auch der wesentliche Unterschied zwischen dem primären und secundären Sein so gefasst, daß damit der Ariadneische Faden zu jenem Labyrinthe gefunden war, in welchem die Philosophen bis dahin zu meist zu Grunde gegangen: dieser rettende Faden lag darin, daß das erste Sein als reinster Act, das secundäre Sein aber als Actualität gemischt mit Potenzialität, also als ein „esse receptum“ gefasst wurde. So erscheint das secundäre Sein durch seine Actualität zwar als Participation an dem absoluten, ewigen göttlichen Sein, aber so, daß anderer Seits an eine pantheistische Confusion des secundären Sein mit dem primären gar nicht gedacht werden kann. Es kam nämlich nur darauf an, die Lehre von der (substanzialen) Form richtig zu fassen und bis zur äußersten Consequenz durchzuführen, nämlich dadurch, **daß auch das Sein als Form gefasst werde,** ja gerade als das am allermeisten Formale („esse est maxime formale“, denn: „esse non est sicut recipiens, sed e converso sicut receptum“ wiederholt Thomas fortwährend; das recipiens ist stets ein Potentiales, das receptum aber ein Formales). Nur musste, wie mit dem Sein als genus existentiae, gegenüber der Wesenheit als genus essentiae, das Gebiet wechselt, auch mit der Benennung so gewechselt werden, um einer Seits Confusion zu meiden, anderer Seits aber die Identität des Formalen in beiden Gebieten festzuhalten. Das geschah ganz naturgemäß dadurch, daß die Form des Seins in genere existentiae **Act** genannt würde, während die Form des Seins in genere essentiae ihren specifischen

Namen **Form** beibehielt. Jede Form ist ein Act, und jeder Act ist eine Form, aber Beides geht durch verschiedene Gebiete hindurch, die wohl unterschieden werden müssen, so daß die Actualität des Seins eine weitere Vollkommenheit (also Formation) des idealen (nicht actualen) Seins ist. Die ideale Formation wird vorausgesetzt, bevor die reale oder actuale Formation (die Wirklichkeit des Seins) eintreten kann. Daher muß gesagt werden: „nihil est in actu, nisi per suam formam" Th. Sa. th. p. 1. q. 7. a. 3. Nach dem Gesagten wird man es sofort verstehen, wenn man von einem actus essentiae und actus existentiae spricht und jenen als actus primus, diesen als actus secundus zu fassen hat. Während nun das secundäre Sein durch den actus essentiae und existentiae als durch zwei Regionen hindurchgeht, somit getheilt und folglich zusammengesetzt ist aus Potentialität und Actualität, gibt es nur und kann es nur ein einziges Sein geben, bei dem das genus essentiae mit dem genus existentiae so identisch ist, daß die Wesenheit in der Existenz selbst formal liegt, so daß diese Wesenheit ihr eigenes Sein, ihre eigene reinste Actualität, ihre Wirklichkeit ist, und das ist nur Gott oder das primäre Sein („Deus est suum esse"; „suum esse est sua actualitas"; „Deus est actus purus" Th. passim). Dagegen ist bei allem secundären Sein bekanntlich die Form nicht das, **was** ist, sondern das, **wodurch** etwas ist („forma non est id, quod est, sed quo est"; „forma proprie non fit, sed compositum fit per formam" Th. passim).

Weiter gehend ist nun in dieser Lehre vor Allem zu beachten, daß die Form als solche den Grund ihres Seins in sich selbst trägt. Das kann sehr mißverstanden wer-

den, gewiß; aber nur leichtfertiger oder böswilliger Weise. Wir reden nicht von der causa efficiens, sondern von der causa formalis. Geformt sein heißt: vollendet sein, vollkommen sein. Wie das vollendete, vollkommene Sein im absoluten Sinne, also das göttliche Sein, den Grund seines Seins in absoluter Weise in sich selbst hat, so hat jedes andere in relativer Weise vollendete, vollkommene Sein auch in nur in relativer Weise den Grund seines Seins in sich, und zwar je nach dem Grade der Formation und Actualität, der ihm zugetheilt wird. Dagegen hat das Potentiale (und Materiale) den Grund seines Seins (insofern es wirklich am Sein participiren kann) nicht in sich, sondern in der Form und dem Acte, woran es participirt. Das im absoluten Sinne Potentiale (Materiale) oder das rein Potentiale (potentia pura) ist als solches oder als absolut Formloses nicht, weil Nichts. **In so weit** nun ein Sein den formalen Grund seines Seins in sich tragen kann, in so weit kann eine relative Selbstständigkeit des Seins eintreten. Diese (relative) Selbstständigkeit des Seins ist aber eben der Begriff der secundären Subsistenz oder Substanz, des secundären **Seins** (weil ja nur das substanziale Sein eigentlich ein Sein ist).

Daraus leuchtet ein, wie der Begriff von Form es den Alten ermöglichte, außer dem absoluten Sein noch ein secundäres Sein zu fassen und die Centralfrage der Philosophie: wie überhaupt außer dem absoluten Sein noch von einem anderen, von einem secundären Sein die Rede sein kann? wirklich als gelöst hinzustellen, so weit hier von einer Lösung die Rede sein kann. In der Form als solcher, das ist die Lösung, ist die **Selbstständigkeit** gegeben; in dem Relativen oder Unvollkommenen der

Form aber die **Abhängigkeit** derselben von der absoluten Form oder dem absoluten Acte, der in der Fülle seines Seins den unendlich vielfältigen Reflex participirender oder particulärer Formen enthält. Nach diesen beiden Seiten hin, nämlich nach der Selbstständigkeit und Abhängigkeit hin, werden wir sogleich die peripatetische Definition von Substanz als „ens per se subsistens" rechtfertigen.

Mit Cartesius geschah der gewaltige Abfall von der Wahrheit. Vielleicht nirgend hat sich dieser Abfall mehr gerächt, als an dem falschen Begriffe von Substanz, der durch den Abfall von der Lehre über die Form entstand. Cartesius definirte: „substantia est res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum"; und (um das Feuer sofort hochauf flackern zu machen, aber zugleich auch vor Unglück zu bewahren) fügt dann gleich hinzu: „et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus". Daher hatte Spinoza, der consequente Cartesianer, nur Einen Schritt noch zu thun; er that ihn und lehrte: **es gibt in der That nur Eine Substanz; alles Andere ist nichts Selbstständiges, sondern nur Modification und Accidens dieser Einen Substanz.** Der Pantheismus war mithin feierlich eingeführt ins Gebiet der Philosophie und hat durch die nachfolgenden Führer jene Herrschaft erlangt, unter der noch jetzt das Volk seufzt („quidquid delirant reges, plectuntur Achivi"), indem noch zur Stunde in den Elementarbüchern die Cartesianische Definition spukt, wo man nicht zu der nichtssagenden Definition der Leibnitz-Wolf'schen Schule: „substantia est ens praeditum vi agendi" seine Zuflucht nimmt oder in noch größerer Verwirrung der Einsicht zu

der Locke'schen Definition greift: „**substantia est aggregatio rerum seu idearum simplicium per sensus habitarum**". In beiden Fällen wissen wir Nichts, abgesehen von dem gefährlichen Irrthum, der in dem einen, wie in dem anderen Falle geboten wird. Was nämlich die Leibnitz-Wolf'sche Definition betrifft, so ist einer Seits Alles ohne Ausnahme, was immer es sein mag, insoweit es actuell ist, **activ** („**ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est**" **Th. Sa. c. Gent. l. 1. c. 43**); anderer Seits wissen wir aus der Physik, daß keine secundäre Substanz unmittelbar durch sich, sondern nur durch ihre (accidentalen) Potenzen handelt; folglich bleibt es unbestimmt, worauf sich in der fraglichen Definition die **vis agendi** beziehen soll; endlich drittens wird in dieser Definition Gott selbst, der doch **supersubstantialis** ist, wie wir weiter unten sehen werden, mit in die Reihe der Substanzen gezogen. — Rücksichtlich der Locke'schen Definition aber ist zu sagen, daß wir dann nicht wissen, was Substanz ist, daß wir somit das Kant'sche unbekannte „Ding an sich" vor uns haben, vor dem allerdings auch dem Skeptiker bange werden muß; oder daß wir eine jener Gesammtheit der einfachen Sinnesvorstellungen zu Grunde liegende Materie als Substrat gewinnen — und dann sind wir wieder da angelangt, von wo die Materialisten aller Zeiten ihren Ausgangspunct genommen haben.

Gehen wir über zur Prüfung der peripatetischen (scholastischen) Definition, gegenüber der Cartesianischen als der belangreichsten.

§. 74.

Fortsetzung.

Wenn die Peripatetiker sagen: „substantia est ens per se existens", so ist zuvörderst zu beachten, daß das eine bloße definitio descriptiva (nicht essentialis) ist. Denn im stricten Sinne kann die Substanz nicht definirt werden, weil ja die stricte oder wesentliche Definition aus Genus und Differenz bestehen muß; die Substanz ist aber selbst ein oberstes Genus. Zwar hat sie das „ens" über sich; aber dieses ist kein Genus („ens non est genus" Th. passim), weil das ens nicht univoce, sondern nur analogice dem unter ihm Enthaltenen zukommt. „Dicendum, quod *ens per se* non est definitio substantiae. Ens enim non potest esse alicujus genus, ut probat Philosophus (3. Metaph. text. 10), cum nihil possit addi ad ens, quod non participet ipsum; differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem non obstante, quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod substantia est res, cujus quiditati debetur *esse non in aliquo*" (Q. 7. de Pot. a. 3. ad 4). Wenn sohin die Peripatetiker die Substanz beschreiben als „ens per se existens", so kommt hier Alles auf das richtige Verständniß des „per se" an. Wir haben schon früher gesehen, wie das „per se" in verschiedener Weise verstanden werden kann (cf. §. 65). Es seien hier die einzelnen Bedeutungen distinct zusammengestellt:

1. Das „per se" im Gegensatze zu dem „per aliud" drückt die absoluteste, alleinige Selbstständigkeit des unerschaffenen Seins aus, während das „per aliud" das

geschaffene Sein characterisirt. Durch diese Distinction allein, wie sie oben erklärt worden, stürzt das ganze auf bloßer Aequivocation des „per se“ beruhende Spinozistische Gebäude zusammen.

2. Das „per se“ drückt den Gegensatz des **Ganzen** zum componirenden **Theile** aus, welcher Theil nur im Ganzen und durch das Ganze sein Sein gewinnt.

3. Das „per se“ bezeichnet in ähnlicher Weise, wie vorhin, das Verhältniß des Suppositum als Ganzen zu der in dem Suppositum subsistirenden Essenz, wie z. B. die Menschheit (humanitas als essentia) in diesem singulären Menschen ihre Wirklichkeit hat.

4. Das „per se“ drückt den Gegensatz zu dem „per accidens“ aus, gibt also die formale Begründung zu dem zufällig Eintretenden. In dieser Bedeutung betrifft dasselbe nicht blos die Substanz, sondern jedes auch accidentale ens, welches nicht ein „per accidens“ sich Einfindendes ist.

5. Das „per se“ wird endlich als Gegensatz zu dem einem Anderen Inhärirenden und durch diese Inhäsion Existirenden genommen, also im Gegensatze zu dem „esse in alio“ oder dem **accidentalen** Sein.

Diese letzte Bedeutung des „per se“ ist diejenige, welche in der gegebenen Erklärung von Substanz gemeint ist. „Opportet igitur, quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat **esse non in subjecto**“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 15). Wir finden nämlich in den Dingen um uns herum zweierlei Arten des Seins. Der eine Modus ist der, daß ein Ding nur an einem anderen seinen Stützpunct, Haltpunct und Seinsgrund findet. Der andere Modus ist der, daß ein Ding in sich selbst, in seiner wesentlichen

Natur die nöthige Kraft seines Seins trägt. So hält beispielsweise die schwache Ranke des Epheus sich nur an einem Baume, während dieser Baum selbst keiner anderweitigen Stütze bedarf, versteht sich ohne den Boden, worin er wurzelt (eine Sache, die als conditio sine qua non mit zur causa efficiens proxima gehört). So auch erscheinen sämmtliche accidentale Formationen und Vollkommenheiten nur an einem Substrat, wie die Tugend und das Böse an dem Willen, wie die Kälte und Wärme an dem so oder anders afficirten Gegenstande, wie die Farbe an dem gefärbten Objecte. Denjenigen Modus des Seins (man wird das Wort „Modus", hier als in weiterem Sinne genommen, nach dem früher darüber Gesagten nicht misverstehen), der das „Sein an einem anderen Sein und durch ein anderes Sein" ausdrückt, ohne selbst ein eigenes Sein zu haben, als eben nur durch dieses andere Sein, nennen wir das accidentale Sein („accidit alteri" und „accedit ad aliud" Th.). Denjenigen Modus des Seins dagegen, der diesem accidentalen Sein gegenüber die selbsteigene Ständigkeit oder Selbstständigkeit ausdrückt, nennen wir das substanziale Sein. Ich sage: „dem Accidens gegenüber"; denn es soll mit dieser „Selbstständigkeit" nicht gesagt sein, daß ein solches selbstständig zu nennendes Sein gar keines anderen Seins in keinerlei Weise bedürfe, um als „selbstständig" bezeichnet werden zu können; sondern es soll nur jene Unselbstständigkeit damit ausgeschlossen werden, welche darin besteht, daß etwas eines Anderen, **dem es inhärire**, bedarf, um überhaupt sein zu können. Es hat also das „per se existens" den Sinn, daß ein solchartiges Sein so durch sich selbst ist, daß es keines anderen, voraufgehenden (in eadem linea entis creati)

Seins bedarf, dem es einverleibt sein oder inhäriren müsse, um sein zu können; „per se existens i. e. ita existens, ut nullo alio indigeat, cui inhaereat“ sagten allgemein die Scholastiker und legten dabei den Nachdruck auf das „cui inhaereat“. Also ist damit durchaus nicht weder die höhere causa efficiens, noch auch die fortwährende Präsenz und der erhaltende Influx dieser höheren causa efficiens (assistens et conservans) ausgeschlossen. Wie etwas auf dem Erkenntnißgebiete wirklich und wahrhaft im vollen Sinne des Wortes **Princip** sein kann, ohne sofort **erstes** Princip im absoluten Sinne sein zu müssen, sondern nur ein Erstes in einer bestimmten, speciellen Art der Wahrheit, so jedoch, daß dieses relativ oder secundär Erste immer das absolut oder primär Erste zur Voraussetzung hat: eben so verhält es sich auf dem ontologischen Gebiete mit dem Begriffe von Substanz. Daß das göttliche Sein nicht unter diesen Begriff von Substanz fällt, sondern darüber hinausgeht und so als „supersubstanzial“ bezeichnet werden muß, kommt daher, daß das göttliche Sein nicht unter dem Gesichtspuncte gefasst werden kann, unter welchem die hier definirte Substanz erscheint, nämlich als einem anderen Sein als Unterlage oder Substrat dienend (ut substans alteri i. e. accidentibus). Darüber später.

Gehen wir nun näher auf die Definition und damit auf das Wesen der Substanz ein. Wenn wir nämlich die Substanz definiren als „ens per se existens“ und das „per se“ als Gegensatz zu dem „esse in alio“ des Accidens nehmen, also die vollständige distincte Definition so geben: „substantia est ens ita per se existens, ut ad subsistentiam suam non indigeat altero, cui inhaereat“: so ist in dieser Definition ein positives und ein ne=

gatives Moment enthalten. Es fragt sich also: ob das eigentlich Formale der Definition in der Position oder in der Negation liege? Die Negation liegt darin, daß gesagt wird: „non inhaereat alteri". Die Position ist doppelter Art: einmal das esse oder subsistere; dann das substare, welches Letztere mit Rücksicht auf die Fähigkeit, als Substrat für ein Anderes (das inhärirende Accidens) dienen zu können, verstanden werden kann und muß.

Das Constitutive der Substanz kann nicht in der Negation liegen. Denn die Negation rein als solche constituirt kein wirkliches Ding, kein Sein, sondern hebt solches vielmehr auf. Also wäre in diesem Falle das substanziale Sein sogar weniger, als das accidentale: was doch offenbar falsch ist; denn, wenn das „esse in alio" etwas Positives ist, dann um so mehr das „esse in se", da ja letzteres edeler und vollkommener ist, als ersteres. Es ist aber zu beachten, daß die Negation eines Dings in doppelter Weise geschehen kann: in directer Weise und in reiner Negation, oder in indirecter Weise durch eine gegentheilige Position. Diese Negation durch Position ist es, welche Thomas meint, wenn er von dem „per se" in unserer Definition sagt: „hoc, quod dicitur per se, non importat nisi negationem tantum" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 25). Daß das keinem Zweifel unterliegen kann, geht daraus hervor, daß Thomas ebendaselbst sagt: „opportet igitur, quod ratio substantiae intelligitur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto; nomen autem rei quiditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur, quod habeat quiditatem, cui conveniat non esse in alio" (ibid.), womit also eine

Position oder etwas Positives (res) besagt wird, welchem aber eine Negation annex ist. Mithin besagt der Begriff von Substanz eine Position in recto, und eine Negation in obliquo (als ein connotatum).

Die Position ist, wie gesagt, hier eine doppelte oder besser eine in zweifacher Rücksicht zu fassende. Das Wort „substantia“ umfasst diese beiden Rücksichten durch das „sistere“ und durch das „sub“ (i. e. sub alio). Das „sistere“ zeigt die Selbstständigkeit des Stehens oder Bestehens und die Vollendung des Seins an, wenn die Substanz in Bezug auf sich selbst (in ordine ad se) oder an sich betrachtet wird. Das „sub“ dagegen zeigt die ihr eigenthümlichst zukommende Proprietät an, vermöge welcher sie anderen Dingen, nämlich den Accidenzen, als stützendes Substrat dienen kann, und in dieser Rücksicht wird sie mit Bezug auf ein Anderes (in ordine ad aliud) betrachtet. Ganz dasselbe drückt auch das Wort Substanz (sub-stans) aus. Doch ist, wiewohl in etymologischer Bedeutung sowohl das „substans“, als das „subsistens“ dieselbe doppelte Rücksicht ausdrücken, doch in besonderer Technologie das „subsistens“ für die erstere Rücksicht (in ordine ad se), das „substans“ für die zweite Rücksicht (in ordine ad aliud) gebräuchlich geworden, so daß in dem subsistere der Nachdruck auf dem „sistere“, in dem substare dagegen der Nachdruck auf dem „sub“ liegt. Es wird nach dem früher Gesagten überflüssig sein, noch hinzuzufügen, daß die actuale Existenz (das existire als sistere extra causas) gar nicht zum Wesen der Substanz (zum subsistere), so wenig als zum Wesen des Accidens, gehört, da ja nichts Creatürliches seine Wesenheit in der Existenz hat, sondern dieses nur Gott zukommt, dessen Wesenheit seine Existenz ist.

Daher sagen wir, die Sache scharf genommen, nicht: substantia est ens per se *existens*, sondern *subsistens*. „Dicendum, quod *per se existere* non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quiditas ejus esse, et sua quiditas non est suum esse; alias non potest esse genus, quia *esse* non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse. Sed definitio vel quasi definitio substantiae est res habens quiditatem, cui acquiritur esse, vel debetur ut non in alio“ (4. D. 12. q. 1. a. 1. quaestiunc. 3. ad 2). Ganz dasselbe gilt natürlich auch vom Accidens. „Et similiter: esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res, cui debetur esse in alio; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente nec separari potest: quia illi rei, quae est accidens, secundum rationem suae quiditatis semper debetur esse in alio“ (Ibid.) *).

---

*) Für Theologen: Der obige Text fährt also fort: „sed potest esse, quod debetur alicui secundum rationem suae quiditatis, ei virtute divina agente non conveniat; et sic patet, quod facere accidens esse sine substantia, non est separare definitionem a definito; et si aliquando hoc dicatur definitio accidentis, praedicto modo intelligenda est definitio dicta, quia aliquando ab autoribus definitiones ponuntur causa brevitatis non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa, ex quibus potest accipi definitio“. Die sacramentalen Species der h. Eucharistie, obschon sie ohne die Substanz des Brodes und Weines subsistiren, bleiben mithin nichtsdestoweniger wesentlich Accidenzen, weil bei ihnen die habitudo essentialis zur Inhäsion vorhanden bleibt; nur „supernaturaliter“ bestehen sie fort ohne das Substrat ihrer natürlichen Substanz. — Was ferner das substanziale Sein

§. 75.

Es erübrigt noch, etwas über die Eintheilung und Proprietäten der Substanz zu sagen. Wie schon bemerkt, wir dürfen die Substanz nicht eintheilen in substantia increata und creata, da, wie wir später sehen, Gott nicht unter dem genus substantiae, wie überhaupt auch nicht in genere entis, also durchaus in gar keinem Genus enthalten ist; Gott ist „supersubstantialis". „Sed si substantia possit habere definitionem, non obstante, quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod substantia est res, cujus quiditati debetur esse non in aliquo: et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quiditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est *supra omnem substantiam*" (Q. 7. de Pot. a. 3. ad 4). Wir sprechen somit nur von der Substanz als ens creatum. Hier ist die Aristotelische Eintheilung in substantia prima und substantia secunda zu merken — eine wichtige Eintheilung, die Vielen nicht wenige Schwierigkeiten bereitet hat (so wenig das auch hätte sein sollen). Als substantia prima (man erinnere sich an die intentio prima

---

der menschlichen Natur in Christo betrifft, so kann nicht eingewandt werden, daß hier das „subsistere per se" nicht eintreffe; denn das „per se", als das „subjectum in quo" ausschließend, bleibt auch hier wahr, obwohl, insofern das menschliche „suppositum cujus" ausgeschlossen ist, allerdings die menschliche Substanz nicht subsistirt. Daß aber die Substanz in einem Suppositum subsistirt, versteht sich und ist früher gezeigt (im 1. Artikel). Daß aber in der hypostatischen Vereinigung die menschliche Substanz nicht ihr eigenes Suppositum, sondern nur das göttliche Suppositum (als appropriatum) hat, ändert die Sache der Substanz nicht.

aus der Logik) erscheinen die Individuen z. B. Socrates, dieser Tisch, kurz jedes Ding, wie es in concreto et singulariter existirt. Dagegen ist die substantia secunda (man erinnere sich an die intentio secunda) nicht diese individuell existirende Substanz, sondern das in den Arten und Gattungen erscheinende Universale der Substanz, welches nur in den Individuen existirt und erst durch die Operation des Intellects aus der ersten Substanz oder aus dem zuerst wahrgenommenen Modus der individuellen Substanz gewonnen wird und in sofern als an zweiter Stelle oder als zweite Substanz zu bezeichnen ist. Die Misverständnisse in dieser sehr einfachen Sache rührten daher, daß das Wort Substanz als in verschiedenem Sinne genommen erscheint. Abgesehen davon, daß das Wort auch für „Essenz" gebraucht wird, bezeichnet es zuweilen vorzugsweise den obersten Grad des Prädicaments Substanz (gradum supremum s. primum), dann die niederen Grade und den untersten Grad, welcher letztere (gradus ultimus) das Individuum ist. Daher kommt es, daß man sich verleiten läßt, die Begriffe von substantia prima und secunda gerade in umgekehrter Weise zu verstehen, als sie in der That zu verstehen sind. Wird nun ferner das Wort Substanz für das concrete Suppositum oder Individuum genommen und zwar in der doppelten Rücksicht des „subsistere in se" und das „substare aliis", so kann hier die Substanz als Subject in doppelter Weise genommen werden: erstens als subjectum physicum, zweitens als subjectum logicum. Als physisches Subject wird es genannt subjectum informationis et actuationis realis, weil es nämlich als solches die concreten Accidenzen aufzunehmen hat. Als logisches Subject ist es blos der Gegenstand von

dem etwas ausgesagt wird, z. B. Socrates ist ein Mensch; in dieser Weise kann nämlich von dem (logischen) Subjecte etwas ausgesagt werden, ohne daß dieses Ausgesagte dem Subjecte als seinem physischen Substrate inhärire, sondern vielmehr mit ihm identisch ist, wie in gegebenem Beispiele; und in so fern wird die substantia prima (z. B. Socrates) das subjectum (also nicht physicum, sondern logicum) für die substantia secunda (z. B. Mensch) als Aussage von jener. So ist also in ordine logico oder in ordine praedicationis die substantia prima die Grundlage für die substantia secunda; dagegen ist umgekehrt in ordine physico s. ontologico die substantia secunda die Grundlage für die substantia prima. Daß nun Aristoteles die Individuen als substantiae primae bezeichnete, hat seine guten Gründe: einmal, weil das Individuum zuerst wahrgenommen wird; dann aber, weil ja die Substanz als individuelle vorzugsweise den Character der Substanz trägt, da ihr als solcher unmittelbar die (weiter individualisirenden) Accidenzen inhaften (substat immediate accidentibus).

Die ferneren Eintheilungen der substantia creata in die substantia spiritualis und corporea, und bei letzterer wieder die Eintheilung in substantia incorruptibilis (coelestis) und corruptibilis (sublunaris) können wir hier übergehen, um dann, nach Behandlung des Accidens, die wichtigere Eintheilung in substantia simplex und composita weitläufiger zu besprechen. Vorher jedoch Einiges über die

§. 76.

Proprietäten der Substanz,

welche, da ihr näheres Verständniß sich theils von selbst

ergibt, theils anderswo gegeben wird, hier nur kurz erwähnt werden sollen. Man zählt dieser Proprietäten sechs:

1. Die erste ist, daß sie keinem Subjecte inhaftet (**non inhaeret subjecto**). Dadurch unterscheidet sie sich ja eben specifisch von dem Accidens als von dem ihr correspondirenden andern höchsten Prädicamente.

2. Die zweite, daß sie kein Gegentheil hat (**non habet contrarium**). Hier wird aber das „**contrarium**" im rigorosen Sinne genommen als diejenige Contrarietät, welche zwei entgegengesetzte Dinge von demselben Subjecte ausschließt. Da die Substanz keinem Subjecte inhärirt, so kann auch von einem solchen wechselseitigen Ausschließen von demselben Subjecte nicht die Rede sein. Wohl aber können Substanzen vermöge der ihnen inhaftenden Eigenschaften einander entgegengesetzt sein, wie z. B. Feuer und Wasser.

3. Die dritte, daß sie kein Mehr und Weniger annimmt (**non suscipit magis aut minus**). Das darf jedoch nicht so verstanden werden, als könnte nicht eine Substanz vollkommener sein, als die andere, denn das wäre offenbar falsch (so ist z. B. der Mensch vollkommener, als das Thier und dieses vollkommener, als die Pflanze); sondern es soll das besagen, daß eine identische Substanz, wie immer sie ist, als solche vollständig ist und mit Bezug auf diese Vollständigkeit kein (graduelles) **plus** und **minus** annehmen kann, wie z. B. jede Zahl als solche bestimmte Zahl kein **plus** und **minus** annehmen kann, ohne sofort aufzuhören, diejenige Zahl zu sein welche sie war. Anderes verhält es sich mit den Accidenzen (wie z. B. mit Farbe, Wärme u. s. w.), die bald in größerem, bald in geringerem Grade vorhanden sind.

4. Die vierte, daß sie das Substrat entgegengesetzter Eigenschaften ist (est subjectum contrariorum), versteht man leicht aus dem Vorhergehenden. Die Substanz kann conträre Accidenzen annehmen, versteht sich in der Weise, wie die Contrarietät ihrer Natur gemäß überhaupt eintreten kann.

5. Die fünfte, daß sie in ein und demselben Sinne von dem unter ihr Befaßten ausgesagt wird (praedicatur univoce de suis inferioribus). Das bezieht sich blos auf die substantiae secundae, welche von der substantia prima ausgesagt werden können.

6. Die sechste, daß sie dieses Etwas ist (est hoc aliquid). Das bezeichnet wiederum den Gegensatz zu dem Accidens, insofern durch letzteres nur ein „quale" ausgedrückt wird, während dagegen das substanziale Sein das Sein selbst, das subsistente Sein, das ens und folglich das „Etwas sein" d. h. dieses selbstständige Ding bezeichnet (freilich in dem Sinne, in welchem bei creatürlichen Dingen von Selbstständigkeit des Seins die Rede sein kann).

§. 77.

Das Accidens.

Wir haben hier selbstverständlich nur von dem accidens physicum oder praedicamentale, nicht aber von dem accidens logicum oder praedicabile zu handeln (cf. m. Logik §. 101). Wir nehmen also das Accidens im Gegensatze zur Substanz d. h. als dasjenige Sein, welches nur dadurch ein Sein hat, daß es einem Anderen als Substrate, um sein zu können, inhärirt (ens inhae-

rens alteri ad subsistendum) und das zwar so, daß dieses Andere, dem jenes inhäriren soll, praesuppositive vorhanden, nicht blos concomitanter, wie Letzteres bei der materia prima rücksichtlich der substanzialen Form der Fall ist. Dieses Andere kann nur die Substanz sein. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß ein Accidens dem anderen inhärire, so zwar, daß letzteres unmittelbar, ersteres nur mittelbar der Substanz inhärirt, wie z. B. die Farbe dem Holze, die Wärme der Farbe, oder wie alle Eigenschaften der körperlichen Dinge diesen vermöge der (zuerst eintretenden) Ausdehnung inhaften.

Weil dieses Accidens (als superveniens s. accedens ad aliud) keine selbsteigene Subsistenz hat und ohne die Substanz, in welcher es sein muß, nicht einmal gedacht werden kann (was auch die Definition: „esse in alio" besagt), so lehrt Thomas folgerichtig, daß das Accidens nicht eigentlich ein „ens" ist, sondern nur ein „entis ens" d. h. ein Ding eines anderen Dings, weil nur an einem anderen Dinge und nur durch ein anderes Ding. Wie das Accidens nicht im stricten Sinne ein ens ist, so hat es auch im stricten Sinne keine Wesenheit (essentia), sondern nur gewisser Maßen (secundum quid). „Essentia proprie et vere est in substantiis; sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid" (de ente et ess. c. 2). Das Accidens hat nun zwar seine Realität nur durch die Substanz; aber durch diese hat es auch wirkliche selbsteigene Realität. So ist zu lehren und so hat man sich auszudrücken gegen diejenigen Philosophen, welche keine Realität der Accidenzen anerkennen, sondern alle diese Veränderungen, die wir Accidenzen nennen, nur als eben so viele und mannigfache Modificationen der Substanz erkannt wissen wollen. Dagegen ist zuvörderst

zu sagen: der Ausdruck „Modification der Substanz" ist äquivok; es kann diese Benennung sowohl von der accidentalen, als von der substanzialen Modification gebraucht werden. Letztere soll also gemeint sein, wenn die Accidenzen als Modificationen der Substanz gefasst werden. Dann aber entstehen eben so viele Absurditäten von Seite der Substanz, als von Seite des Accidens. Was immer verändert wird, empfängt etwas oder verliert etwas; denn, was durchaus nichts empfängt oder verliert, bleibt unveränderlich identisch. Soll nun in Annahme oder Verlust der Accidenzen die Substanz als solche selbst etwas annehmen oder verlieren, so wäre eine der eigentlichsten Proprietäten der Substanz, nämlich die: **non admittit neque magis neque minus**, destruirt und folglich ihr Wesen aufgehoben.

Zudem: die hinzukommende Modification wäre entweder etwas von der Substanz wirklich Verschiedenes oder nicht wirklich Verschiedenes. Wenn letzteres, so empfängt die Substanz nichts, bleibt unveränderlich und wären somit alle Modificationen bloßer Schein. Wenn ersteres, so haben wir entweder ein Reales oder Nichtreales. Haben wir kein Reales, so haben wir auch keine reale Modification. Haben wir aber eine reale Modification, so haben wir etwas wirklich von der Substanz Verschiedenes, und dann ist der Streit blos ein Wortstreit, so daß, was der Eine „Accidens" nennt, der Andere „Modification" genannt wissen will. Und in der That liegt der ganze Streit, welcher hier entsteht, darin, daß, wie anfangs gesagt, das Wort „Modification" äquivok ist.

Da keine geschaffene Substanz unmittelbar durch sich selbst, sondern nur durch ihre accidentalen Potenzen handeln kann (cf. Physik), so leuchtet auch von dieser

Seite her die reale Verschiedenheit ein. Agirte eine Substanz unmittelbar durch sich selbst, so wäre sie reiner Act (actus purus) und so wäre sie von jeder Potentialität, etwas zu empfangen oder einer Modification unterworfen zu sein, frei. Dann sind wir aber in der Späre des rein Göttlichen (cf. Sa. th. p. 1. q. 54. a. 1).

Um allen Misverständnissen vorzubeugen, die dadurch entstehen, daß man das Accidens in allgemeinster Fassung (accidens quasi ad aliud accedens oder alteri adveniens) und also überhaupt als ein adventitium nimmt, wird es genügen, die verschiedenen Arten zu distinguiren, in welchen das adventitium oder accidens gemeint sein kann (aber doch ausschließlich für die Fälle, wo das Eine praesuppositive, nicht blos concomitanter, vorhanden sein muß, damit das Andere hinzutreten könne, wie das gleich anfangs bemerkt worden). Im weitesten Sinne des Wortes kann dieses adventitium so verstanden werden, daß darunter auch die das generische Substrat contrahirend und specifisch determinirende differentia essentialis mitbegriffen wäre, wie z. B. das rationale zu dem animale hinzutritt und so die menschliche Species bildet. Nur Unverstand könnte hier von einem Accidens reden, wie solches gewöhnlichhin verstanden werden soll. Im weniger weiten, aber doch mit Bezug auf den gewöhnlichen Begriff noch sehr weiten, obwohl sehr richtigen Sinne kann bei allen Dingen, deren Essenz nicht in der Existenz selbst liegt (wie das bei allen creatürlichen Dingen der Fall ist und das Gegentheil nur in Gott) von der Existenz als von einem adventitium zu der Essenz die Rede sein. Nennt man in diesem Falle die actuale Existenz ein Accidens oder adventitium der Essenz, oder nennt man die Existenz ein contingenter,

also accidentaliter oder per accidens Eintretendes: so leuchtet abermals sofort ein, daß dieser Sinn des Accidens wiederum ein ganz verschiedener ist von dem, in welchem das Accidens im gewöhnlichen und stricten Sinne verstanden wird und wie es hier verstanden werden soll (cf. Th. Quodl. 2. a. 4. ad 1. und auch das corp. art.). Abgesehen davon, daß dieses Accidens im stricten Sinne doppelter Art ist, nämlich das accidens separabile (gewöhnlich und schlechthin Accidens genannt) und das accidens separabile (Proprietät und zwar wesentliche Proprietät genannt) — welche beide Arten hier verstanden werden —, so theilt sich dieses Accidens im stricten Sinne wiederum nach zwei Seiten hin, je nachdem von zwei generisch verschiedenen Gebieten die Rede ist, nämlich in accidens naturale und supernaturale. Diese übernatürlichen Dinge (z. B. gratia habitualis, fides, spes, charitas, dona spiritus sancti, virtutes infusae, characteres sacramentorum, lumen gloriae) sind allerdings im stricten Accidenzen, weil sie nur in einem als natürlich supponirten vernünftigen Wesen recipirt werden können; aber daraus folgt nicht, daß sie mit Bezug auf Würde, Zweck und Modus des Eintretens auf gleiche Linie mit den natürlichen Accidenzen gesetzt werden müssen. Daß diese übernatürlichen Accidenzen eine von der Substanz distincte Realität haben, kann selbstverständlich nur durch totale Leugnung der übernatürlichen Ordnung der Dinge negirt werden, so daß Natur und Uebernatur mit einander identificirt würden. Bezüglich der weiteren natürlichen Accidenzen, die den accidentalen Vermögen inhaften, als die Operationen des Intellects und Willens, Wissenschaft, Tugend u. s. w. können wir uns jeder weiteren Demonstration überheben.

§. 78.

Objection von Seite des Glaubens (Eucharistie).

Was die Objectionen anbetrifft gegen die Lehre, daß das Accidens einer Seits kein Sein hat, als nur durch die Substanz, anderer Seits aber durch die Substanz wirklich selbsteigene Realität bekommt (insoweit es nämlich seine Essenz, die als eine incomplete an sich und als eine durch die Substanz zu completirende bezeichnet werden muß) zuläßt: so dürfte blos von Interesse und der Theologen wegen zu erwähnen sein, wie sich bei dieser Theorie die Sache mit den „äußeren Gestalten (species) des Brodes und des Weines in der h. Eucharistie" verhalte, da anscheinend hier die übernatürliche Glaubenslehre der hier gelehrten natürlichen Wahrheit zu widersprechen scheint (was doch bekantlich nie eintreten kann, denn: „veritas veritati contradicere nequit" sagt sowohl die natürliche Vernunft, als auch die Glaubenslehre). In der h. Eucharistie werden nämlich übernatürlicher Weise die Accidenzen des Brodes und Weines conservirt ohne die Substanz des Brodes und Weines, da hier die Substanz die des Leibes und Blutes Christi ist. Es bestehen hier also ernstens Accidenzen ohne das ihnen zugehörige Substrat. Es scheint dann aber zweitens, daß diese angeblichen Accidenzen in der That keine Accidenzen mehr seien. Darauf ist zu sagen: erstens, daß wirklich die Accidenzen ohne das ihnen correspondirende Substrat bestehen bleiben durch übernatürliche göttliche Kraft, wie die Theologen uns lehren, daß dieses aber sehr wohl zu vereinbaren ist mit dem Gesagten. Denn wir haben gesagt, daß den Accidenzen, sofern sie der

Substanz inhäriren, wirklich eine selbsteigene Realität, durch die Substanz freilich als ihr Suppositum, dann natürlich aber auch durch ihre eigene Essenz, obwohl diese eine incomplete ist, zukomme. Nun kann aber Gott Alles, was keine objective Contradiction in sich schließt. Es schließt aber keine Contradiction in sich, wenn die Accidenzen, die wirklich von der Substanz verschieden sind, auch in wirklicher Existenz gehalten werden ohne die actual zu Grunde liegende Substanz, sobald das zu Grunde liegende Substrat der fehlenden Substanz ersetzt wird durch die übernatürliche Machtwirkung des göttlichen Willens. Oder so: die Accidenzen sind gewisse Actualitäten, wenn auch incomplete; es ist aber kein Widerspruch, sondern vielmehr sehr folgerichtig, wenn diesen Actualitäten auch die actuale Existenz gegeben wird, wenn auch die Ursache der Actualisirung in übernatürlicher Weise eine ganz andere ist, als in natürlicher Weise. Zweitens: Nichtsdestoweniger bleiben diese in übernatürlicher Weise conservirten Accidenzen das, was sie essentialiter waren, nämlich eben Accidenzen. Denn: obschon sie in Wirklichkeit (actu) nicht ihrer Substanz inhäriren, so besitzen sie doch das natürliche Verhältniß zur Substanz und das natürliche Bedürfniß der Substanz (exigentiâ naturali) und fordern also stets die Substanz, wenngleich diese ihnen übernatürlicher Weise entzogen wird. Daher darf man das Existiren dieser durch übernatürliche Kraft conservirten Accidenzen nicht ein „existere per se“ nennen, wie das bei der Substanz gesagt werden muß, sondern es ist ein „existere per potentiam divinam extraordinariam“, während zugleich das den Accidenzen eigene „esse in alio“ als habitudo naturalis seu exigentia naturalis verbleibt.

§. 79.

7. Das einfache und zusammengesetzte Sein (ens simplex et compositum).

Das Zusammengesetztsein eines Ganzen aus mehreren Theilen gibt das ens compositum, das Nichtvorhandensein einer Composition gibt das ens simplex ab (Th. l. de caus. lect. 28). Je nachdem nun die Mehrheit, aus der Etwas zusammengesetzt ist, eine verschiedene ist, darnach ist auch das ens compositum ein verschiedenes. Entweder können diese Vielheiten reale oder blos gedachte (rationis) sein. Die realen Verschiedenheiten sind: 1. Materie und Form; 2. Essenz und Existenz; 3. Natur oder Essenz und Subsistenz; 4. Subject oder Substanz und Accidens; 5. die quantitativen und integrirenden Theile, aus denen die Körper componirt werden. Eben so vielfach ist also das Ganze (totum aliquod). So ist z. B. der Mensch ein totum als compositum ex anima et corpore, welche Theile das totum ex materia et forma bilden; so sind alle geschaffenen Dinge composita ex essentia et existentia; so ist das Suppositum ein compositum ex essentia et subsistentia und weiterhin ex subjecto et accidenti; so sind die homogenen Körper composita ex partibus quantitativis homogeneis (s. ejusdem rationis); so sind die organischen Körper composita ex partibus heterogeneis et integrantibus. Das Alles sind tota. Kurz wie und so vielfach die reale Composition, so und so vielfach das entsprechende Ganze. Endlich entsteht ein anderartiges Ganze aus der compositio rationis, nämlich aus Genus und Diffe-

renz, und das ist das Ganze der Species (totum speciei).

Was nun dem gegenüber das ens simplex betrifft, so muß man hier zuvörderst unterscheiden zwischen dem ens absolute simplex und dem ens relative simplex. Das absolute simplex ist das, was durchaus und in jeder Hinsicht ein simplex ist, also (um es am schärfsten und zugleich in einem kirchlich feststehenden Terminus [conc. Later.] auszudrücken) ein omnino simplex oder simplicissimum. Das relative simplex ist das, was mit Rücksicht auf eine andere mit ihm verglichene mehrfach zusammengesetzte Sache zwar als simplex bezeichnet werden muß, obschon es mit Bezug auf eine höhere absolut einfache Sache doch wieder ein compositum ist. So ist Gott, die göttliche Natur, allein in jeder Hinsicht oder absolut einfach (omnino simplex, conc. Later.), weil er reinster Art ist ohne jegliche Beimischung irgend einer Potentialität. Mit Bezug auf diese göttliche Einfachheit ist jedes andere creatürliche Sein, auch das rein geistige, ein zusammengesetztes, zum mindestens nämlich zusammengesetzt aus Act und Potenz, weil aus Existenz und Essenz, da ja dieses Sein oder seine Existenz nicht auch zugleich die Wesenheit selbst ist. Zu dieser Composition aus Essenz und Existenz, die bei jedem creatürlichen, auch dem rein geistigen Sein vorhanden ist, kommt dann bei demjenigen Sein, wo die Materie eintritt, weiterhin die Composition aus Materie und Form, so daß hier eine doppelte Composition vorhanden ist. Mit Bezug auf die doppelt zusammengesetzten Wesen werden nun die zuerst genannten, blos aus Essenz und Existenz bestehenden intellectuellen Wesen (die reinen Geister und die menschliche Seele) **einfache** Wesen genannt; das deßhalb und

mit Recht, weil die Composition aus Actualität und Potentialität eine ganz anderartige ist, als die aus Materie und Form, da ja bei letzterer Composition zwei Dinge, Materie und Form, actualisirt werden und actual und unvermischt vorhanden bleiben, während bei ersterer Composition (aus Act und Potenz) nur eine identische Natur actualisirt wird (cf. 1. D. 8. q. 5. a. 2). — Innerhalb der materiellen Dinge kehrt dieselbe Relation in ähnlicher Weise wieder: die Elemente der Körper sind, an sich genommen, wirkliche composita ex materia et forma; nichtsdestoweniger werden sie mit Bezug auf die gemischten (corpora mixta) oder weiter componirten Körper einfache (simplicia schlechthin) genannt. Eben so werden die solarischen Körper mit Bezug auf die sublunarischen, welche letztere den Veränderungen durch Generation und Corruption unterworfen sind, während erstere unverändert bleiben, einfache Körper, diese dagegen zusammengesetzte genannt, obwohl die solarischen Körper, an sich genommen, auch zusammengesetzte sind (nämlich ex materia et forma). Eben so werden alle Theile, seien es essentiale oder quantitative oder integrirende, mit Bezug auf das aus ihnen entstehende Compositum als einfach bezeichnet. — Bei solchartigen Compositionen, wo die componirenden Theile selbst zusammengesetzt sind, ist, wenn man einen progressus in infinitum als Absurdum einwenden wollte, zu antworten: ein solcher progressus in infinitum entstände nur dann, wenn die Composition entstände aus Compositionen innerhalb desselben Genus der Composition, nicht aber, wenn wir in ein verschiedenes Genus der Composition übergehen. Die componirenden Substanzen werden ja, wie gesagt, nur mit Bezug das aus ihnen entstehende Compositum einfache ge-

nannt, sind aber selbst zusammengesetzt als in einem anderen Genus der Composition, nämlich in letzter Instanz aus Materie und Form als den Principien ihrer Essenz, welche Principien nicht selbst wieder zusammengesetzt sind, daher aber auch nur erst in der Composition Realität haben.

Das, was hier von besonderer Wichtigkeit sein dürfte, ist, die überall in unserer gelehrten Welt noch ihr Unwesen treibende Leibnitz'sche Substanzlehre zu beseitigen, welche meint, eine einfache Substanz seie die, welche keine Theile habe, dagegen eine zusammengesetzte die, welche aus einfachen Substanzen bestehe, und dann annimmt jede Substanz im stricten Sinne seie einfach und zwar einfach im monadologischen oder atomistischem Sinne (absolut einfach). Gegen diese miserabele Ansicht ist mit Thomas oder der peripatetischen Schule zu lehren: nicht jede Substanz ist einfach; es gibt wirklich und wahrhaft zusammengesetzte Substanzen. Die zusammengesetzten Substanzen müssen als Substanzen Dinge sein, die keinem Anderen als Substrate oder Subjecte inhäriren, um sein zu können. Wo immer also solche Dinge sind, da sind wirklich und wesentlich Substanzen. Wie sollte aber die Composition es hindern, daß diese Wesenheit der Nichtinhäsion (in dem vorhin erklärten Sinne) wegfallen müsste? Mit welchem Rechte will man den Character der Substanzialität leugnen, sobald jene Inhäsion in einem Andern als subsistirendem Subjecte nicht vorhanden ist, um subsistiren zu können? Dann: wir haben schon gesehen und werden das noch genauer sehen, daß kein geschaffenes Wesen absolut einfach sein kann, daß vielmehr jedes geschaffene oder nicht absolute Wesen zum mindesten aus Act und Potenz, weil aus Essenz und

Existenz, bestehe: Das ist aber in der That eine wahre Composition, so verschieden sie auch von allen anderen anderen Compositionen sein mag. Nur Gott allein ist absolut einfach, weil reinster Act. Es würde also folgen, daß es eigentlich nur eine einzige Substanz, die göttliche, geben könne — also der Spinozismus! Ferner: wenn man leugnet, daß eine zusammengesetzte Substanz **Eine** oder eine **einheitliche** Substanz sei, wie will man dann die Einheit des menschlichen Compositum retten? Diese ist — wie das auch factisch unsere neuere Wissenschaft zeigt — unfehlbar und unrettbar verloren und nur die peripatetische Schule kann sie retten und hat sie gerettet (cf. m. Psychol. §. 175, 176 und 177). Zwar sind nach unserer peripatetischen Lehre bei den zusammengesetzten Substanzen die componirenden Theile real distincte; aber nichtsdestoweniger ist die Substanz eine **Eine**, nicht zwar unitate simplicitatis, sondern und sehr wohl unitate compositionis. Je nachdem diese Composition verschieden ist, sind die componirenden Theile selbst wieder Substanzen oder nicht, weil die informirende Form entweder eine forma informans subsistens oder blos eine forma informans et inhaerens (non subsistens in se) ist; in jedem Falle aber ist sie die forma substantialis, wodurch die Materie (materia prima) oder der Körper Subsistenz gewinnt (s. das Weitere in m. Physik bei der Lehre über Materie und Form).

§. 80.

Dritter Artikel.

Eigenthümlichkeiten des Seins.

Als Eigenthümlichkeiten des ens zählt man gewöhnlichhin die drei: unitas, veritas, bonitas, weil diese drei

diejenigen sind, welche von ganz besonderer Bedeutung erscheinen; sonst sind fünf zu zählen, nämlich zu diesen dreien noch die, daß es ist „res quaedam“ und „hoc aliquid“. Was zuvörderst die Bezeichnung dieser Verschiedenheiten einer und derselben Sache mit „Proprietäten“ betrifft, so ist zu beachten, daß das Wort Proprietät in doppelter Weise genommen wird, nämlich als proprietas physica s. realis und als proprietas logica s. attributalis (cf. m. Logik §. 100. S. 373). Diese proprietas attributalis wird auch genannt virtualis und notionalis. Diese letztere Art der Proprietät ist es, die hier unter Eigenthümlichkeit des ens verstanden wird. Aristoteles und mit ihm Thomas gebrauchen hierfür den Ausdruck „propria passio“, weil nämlich diese Art von Proprietät vielmehr ein Modus ist, der das Ding erleidet oder aufnimmt, als ein zu dem Ding noch hinzukommendes accidens oder adventitium. Das wird sich näher herausstellen bei Erklärung der einzelnen Proprietäten selbst. Zuvor möge ein Text aus Thomas diese Art Eigenthümlichkeit und Fünfzahl bei dem ens kurz erklären. „Illud, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est **ens.** Unde opportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum, quo differentia additur generi vel accidens subjecto, — quia quaelibet natura essentialiter est ens*); unde etiam probat Philosophus in 3. Metaph (text. com. 10), quod est non potest esse genus; — sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quan-

*) cf. Alb. M. tom. 3. tract. 4. p. 121.

tum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: *uno modo*, ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significat aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi, sc. per se ens; et ita est in aliis generibus. *Alio modo ita, quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens;* et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo, secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo, secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute, quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, quod ens sumitur ab acta essendi; sed nomen *rei* exprimit quiditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hunc exprimit hoc nomen *unum;* nihil enim est aliud unum, quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, sc. secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter: uno modo secundum divisionem unius ab altero, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*; dicitur enim aliquid quasi ad aliud quid. Unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud;

et hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid, quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3. de Anima, text. 37. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum;* unde in principio Ethic. dicitur: *bonum est*, *quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*" (Q. de Verit. q. 1. a. 1)*).

Ueber die beiden Bezeichnungen des ens mit „res quaedam" und „hoc aliquid" ist das Nähere in dem früher über Subsistenz und Suppositum Gesagten enthalten. Wir haben also noch die drei wichtigen Proprietaten: unitas, veritas und bonitas weitläufiger zu behandeln.

§. 81.

Erste Frage: Einheit des Seins.

Das Ding als ungetheilt in sich und geschieden von jedem anderen Ding, wird ein **Eines** genannt (unum est indivisum in se et divisum a quolibet alio). Diese Einheit ist so identisch mit dem Begriffe ens, daß, sobald

---

*) Weil diese Proprietäten mit dem ens identisch sind, so heißen sie eben so wie das ens, **transcendentale** Begriffe. Wie das ens über Alles und Jegliches hinausgeht (transcendit omnia), vor jedem Anderen vorhergeht, so natürlich auch die mit dem ens identischen Begriffe verum, bonum, unum. Das wäre also der Gegenstand der sogenannten „Transcendental-Philosophie."

die Einheit verloren, auch sofort das ens destruirt ist. Durch die Vielheit entstehen viele Dinge (entia), von denen jedes ein anderes ist, und keines das durch die Vielheit destruirte. Denn die Vielheit ist eine Mehrheit von Einheiten. Thomas zeigt in einem sehr langen Artikel Q. de pot. q. 9. a. 7. sehr sorgfältig, welche schlimme Irrthümer aus der nicht richtigen Lehre über die Einheit entstanden sind, und bemerkt vor Allem, daß hier die Einheit, welche **Princip der Zahl** ist und also zum Genus der Quantität gehört, nicht verwechselt werden darf mit der Einheit, die **identisch ist mit** *ens*. Die Sache ist interessant, lehrreich und wichtig genug, um wenigstens den Anfang und das Ende dieses Artikels herzusetzen. „Respondeo dicendum, quod de uno et multo diversa inveniuntur, quae etiam apud philosophos fuerunt occasio diversa sentiendi. Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et (ein Anderes) quod convertitur cum ente; similiter invenitur de multo, quod pertinet ad quandam speciem quantitatis, quae dicitur numerus, et iterum, quod circuit omne genus, sicut et unum, cui videtur multitudo opponi. Fuerunt ergo aliqui inter philosophos, qui non distinxerunt inter unum, quod convertitur cum ente, et unum, quod est principium numeri, aestimantes, quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet, sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagorae et Platonis. Quidam vero non distinguentes inter unum, quod convertitur cum ente, et unum, quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum adderet

aliquod esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo opportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et mul.a nisi aliquod pertinens ad genus quantitatis discretae.

Quidam vero fuerunt, qui attendentes, quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes unum vel multa de Deo non ponunt aliquid, sed removeant tantum; non enim possunt ponere nisi quod significant, sc. quantitatem discretam, quae nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretae; termini vero significantes pluralitatem dicuntur de Deo ad removendum unitatem quae est principium quantitatis discretae.....

.........Hae igitur opiniones processerunt supposito, quod idem sit unum, quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus, qui est species quantitatis: *quod quidem patet esse falsum.* Nam cum divisio multitudinem causat, indivisio vero unitatem, opportet secundum rationem divisionis de uno et multo judicium sumi Est autem quaedam divisio, quae omnino genus quantitatis excedit, quae sc. est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde opportet, quod multitudo hanc d.visionem consequens, et unum, quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis et ambitus, quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum quantitatem, quae genus quantitatis non transcendit. Unde et mul-

titudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum aliquid accidentale addit supra id, de quo dicitur, quod habet rationem mensurae; alias numerus ex unitate constitutus non esset aliquod accidens, nec alicujus generis species. Unum vero, quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non, quod significet ipsam indivisionem tantum, sed *substantiam ejus cum ipsa;* est enim unum idem, quod *ens indivisum.* Et similiter multitudo, correspondens uni, nihil addit supra res multas, nisi distinctionem, quae in hoc attenditur, quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis. Patet ergo, quod unum, quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res, quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio *distinctionis.* Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod aliquid est indivisum in se, multitudo addit duas negationes, prout sc. aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum; quod quidem dividi est, unum eorum non esse alterum“ *) (Q. 9. de pot. a. 7).

Besonders bemerkenswerth wäre hier die Einwen=

---

*) Rücksichtlich Gottes ist dann mit Thomas zu sagen: „dico ergo, quod in Divinis non praedicantur unum et multa, quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum, quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens“ (ibid.)

dung über die anscheinende Nothwendigkeit der Priorität der Erkenntniß der Vielheit von der Einheit, eine Einwendung, welche Thomas also gibt: „si *unum* dicitur per remotionem multitudinis, opportet, quod unum opponatur multitudini, sicut privatio habitui. Habitus autem est naturaliter prior privatione, et etiam secundum rationem, quia privatio non potest definiri nisi per habitum. Ergo multitudo erit *prior* uno secundum naturam et secundum rationem: quod videtur inconveniens". Darauf antwortet Thomas sehr vollständig so: „Dicendum, quod secundum Philosophum (in 10. Metaph. t. c. 6.) multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus et compositum simplici; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. — Hoc autem non videtur sufficere ad hoc, quod unum opponatur multitudini *privative.* Nam privatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu privationis sit ejus oppositum, per quod definitur; nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen *unum* significat privative, nomen vero multitudinis positive; nomina enim imponuntur a nobis, secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significatur per nomen ut privatio, sufficit qualitercunque sit posterius in nostra cognitione; quamvis hoc non sufficiat ad hoc, quod res ipsa sit privativa, nisi sit posterius secundum rationem. *Et ideo potest melius dici*: quod divisio est causa multitudinis et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde *divisio* est prior secundum rationem, quam unum; sed multitudo posterius, quod sic patet: Primum enim, quod in

intellectu cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim, quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu, quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout sc. intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout sc. hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcunque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet, quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis" (l. c. ad 15).

Aus dem gegebenen Texte erhellet, daß die Einheit ein wesentlich Doppeltes besagt, nämlich ein Positives, das seiende Ding selbst, und ein Negatives, die Negation der Theilung („unum ponit quidem ipsum ens, et nihil superaddit nisi negationem divisionis"). Dieses Doppelte seiner Wesenheit besagt auch die gegebene Definition (ens indivisum in se et divisum ab alio), in welcher zunächst oder geradezu (man sagt „in recto") die Position des ens indivisum, nebenbei aber der indirecte (man sagt „in obliquo") die Negation der Theilung besagt wird (indivisum).

Ehe wir weiter gehen, füge ich noch einen Text aus der Sum. theol. bei, wodurch man sieht, wie Thomas sich überall gleich bleibt. „Igitur dicendum, quod quidam putantes idem esse unum, quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes, quod unum, quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis,

prout est indivise, existimaverunt, sic se habere de uno, quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna considerans quod unum, quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum, quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum, quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens; sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens" (Sa. th. p. 1. q. 11. a. 1. ad 1). Man beachte, daß der Ausdruck: „unum nihil addit supra ens" äquivok ist, je nachdem das nihil verstanden wird. Daher Thomas auf die Einwendung: „si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens; sed negatorie dicitur *ens ens:* ergo negatio esset dicere *ens unum;* quod falsum est; addit igitur unum supra ens" mit Recht kurz antwortet: „dicendum, quod ideo non est negatio, cum dicitur *ens unum*, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens" (Sa. th. p. 1. q. 11. a. 1. ad 3).

Wir schließen also die Einheit, welche das Princip der Zahlen ist, von derjenigen Einheit aus, von welcher gesagt werden muß, daß sie eine Proprietät des ens sei, oder besser, daß sie identisch sei mit ens.

§. 82.

Fortsetzung.

Mannigfaltigkeit.

Wir haben früher gesehen, daß nicht alle Substanzen einfach sind, sondern daß es auch zusammengesetzte Substanzen gibt. Daher ist die Einheit, von der wir hier handeln, entweder eine unitas simplicitatis oder eine unitas compositionis. Die unitas simplicitatis ist dort vorhanden, wo eine Ungetheiltheit nicht blos dem Acte, sondern auch der Potenz nach sich vorfindet. Diese Einheit der Einfachheit ist in dem Grade größer, in welchem Grade ein Ding mehr actual, also weniger potential ist. Solche Einheiten sind die rein geistigen Substanzen; obschon im strictesten Sinne nur das göttliche Sein, da ja alle creatürlichen Substanzen, auch die rein geistigen, zum mindesten die Composition ex actu et potentia, oder ex essentia et existentia besitzen (cf. §. 78). In dem göttlichen Sein ist durchaus gar kein potentiales Element mehr vorhanden. Daher dieses göttliche Sein die unitas simplicissima oder simplex omnino ist und folglich maxime unum und actus purus, im Sinne von actus purissimus genannt werden muß. Wenn aber ein Sein dem Acte nach zwar ungetheilt, aber der Potenz nach theilbar ist, so ist das eine unitas compositionis. So ist z. B. der Mensch, obwohl ein wahrhaft Eines, wie die Psychologie gezeigt, doch eine unitas compositionis als aus Leib und Seele, den beiden constitutiven Theilen des Compositum, bestehend. Da das ens compositum gar nicht existirt, so bald und so lange die

componirenden Theile getrennt sind, sondern dieses Sein erst resultirt aus und in der Composition: so leuchtet ein, daß das Sein jeglichen Dings in der Ungetheiltheit besteht und daß jedes Ding eben so wie sein Sein, so seine Einheit bewahrt. „Dicendum, quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat, quam ens indivisum. Et ex hoc etiam apparet, quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione: et inde est, quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem“ (Sa. th. p. 1. q. 11. a. 1).

Weiterhin ist diese Einheit, von der wir reden, wieder doppelter Art: eine Einheit per se und eine Einheit per accidens. Wenn das Sein entweder durchaus gar keinerlei Composition besitzt, oder wenn die componirenden Theile substanziale sind und also im Verhältniß von Potenz und Act zu einander stehen (wie Leib und Seele), oder endlich wenn die componirenden Theile des Ganzen nur eine einzige Subsistenz und Existenz im Ganzen haben (wie z. B. die gottmenschliche Natur in Christus), so ist das überall ein unum per se. Wenn dagegen die componirenden Theile im Verhältniß von Potenz und Act zu einander stehen, so daß sie jeder für sich, eine distincte Existenz haben, oder wenn die Composition nicht in linea substantiali ist, wie man sagt, wie z. B. ein Haufen Steine, ein Volk, ein Staat u. s. w., und wie

die Composition aus Subject und den Accidenzen, so ist das überall ein unum per accidens (cf. Th. 5. Metaph. lect. 7. & Sa. c. Gent. l. 4. c. 35). Zu dieser unitas per accidens gehört die unitas ordinis, welche Thomas als die schwächste („minima unitatum“) Einheit bezeichnet; man hat aber wieder zu unterscheiden zwischen der unitas ordinis allein und der unitas ordinis et compositionis zusammen, („unum fieri ex multis uno quidem modo secundum ordinem tantum, sicut ex multis domibus fit civitas, ex multis militibus fit exercitus; alio modo ordine et compositione, sicut ex partibus domus conjunctis et per contactum et colligationem domus fit“ l. c. Sa. c. Gent.). In eben der Weise nun, als dem ens per se und dem ens per accidens die Natur des esse zukommt, in eben der Weise kommt ihm auch die unitas per se und die unitas per accidens zu; so z. B. ist es per accidens, daß Cajus ein Musikus und ein gerechter Mann ist, daher auch diese Einheit in ein und demselben Subjecte eine Einheit per accidens ist, während die eigentlichen Wesenheiten (die in der Definition ausgedrückt werden) Einheiten per se sind.

Außer diesem ist besonders zu unterscheiden zwischen der unitas singularitatis und der unitas universalitatis (denn, gemäß der Logik, ist auch das universale ein unum, — unum aptum inesse multis). Die unitas universalis ist entweder eine generica oder specifica. Da die Universalien als solche nicht existiren, sondern alles Existirende oder wirklich Seiende singulär ist, so zwar, daß das Universale in dem singulär existirenden Objecte enthalten ist, so haben wir es hier nur mit der unitas singularitatis zu thun, weil die Einheit, von der wir hier reden, mit dem Sein des Dings identisch ist; aber suo

modo bleibt die Sache auch bei dem metaphysischen Universale wahr. Denn es gibt eine doppelte Singularität, oder ein doppeltes Singulare, das singulare individui und das singulare speciei. „Individuum dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen *individuum* vel *singulare,* quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis" (1. D. 23. q. 1. a. 3). Daher beachte man wohl, daß der Ausdruck: „alles was ist, ist singulär" äquivok ist; es kann heißen: alles, was ist, ist singulär d. h. alles, was in einer Sache ist, ist Singularität — und so ist der Satz falsch (denn z. B. ist in diesem Menschen Petrus nicht blos die singularitas, sondern auch die humanitas und animalitas); oder er kann heißen: alles, was in einer Sache ist, ist singulär d. h. Alles was wirklich ist, hat ein singularisirtes Sein — und so ist der Satz der allerwahrste, denn jede universale Natur existirt nur in diesem bestimmten, singulären Suppositum. — Wir wollen die universale Einheit die **formale**, und die singuläre die **reale** (absolute) nennen. Aus dieser Distinction zwischen der unitas formalis und unitas realis ergibt sich leicht, wie ein Ding in einer Weise einheitlich und in anderer Weise vielfach sein kann. „Dicendum, quod nihil prohibet, id, quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum, sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem. Et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa". Zu welchem Texte zugleich das Folgende hinzuzufügen, um andere Gesichtspuncte der Einheit und Vielheit zu geben und besonders das, was hier als simpliciter und als secun-

dum quid zu bezeichnen ist: „Sed tamen si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id, quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea, quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto et multum secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes; hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso est indivisum secundum quid et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam et indivisum secundum rationem vel secundum principium sive causam, erunt multa simpliciter et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius (ult. de div. nom. lect. 1), quod non est multitudo non participans uno. Sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio“ (Sa. th. p. 1. q. 11. a. 1. ad 2).

Es erübrigt noch, die analoge Einheit (unitas analogiae) zu erwähnen. Der Analogie, dem Verhältnisse oder der Proportion nach sind Eins diejenigen Dinge, von denen wie dieses zu jenem, so das eine zu einem anderen sich verhält z. B. in den Zahlen verhält sich der Binar zum Quaternar, wie der Ternar zum Senar. Die Analogie ist nämlich, wie gesagt, eine gewisse Aehn-

lichkeit und die darauf gegründete Relation zwischen Extremen, die sich analogisch ähnlich sind. Das Fundament oder Princip der analogischen Einheit ist also die Convenienz der Extreme in eben dieser analogischen Aehnlichkeit.

§. 83.

Das Princip der Individuation oder numerischen Einheit.

Wir haben gesagt, daß die Einheit entweder eine generische (unitas in eodem genere), oder eine specifische (unitas in eadem specie) oder eine blos numerische (unitas numero) ist. Je weniger Schwierigkeiten die generische und specifische Einheit bieten bezüglich des Princips ihrer Einheit, desto mehr Schwierigkeiten führt die blos numerische Einheit mit sich. Es ist diese Frage eine von jenen nicht wenigen berühmten Controversen, in denen die Alten ihren Tiefblick, die Neuern ihre Oberflächlichkeit beweisen. Da sich uns bei dieser Controverse, wie das bei den meisten der Fall ist, die erfreuliche Thatsache bietet, daß die Thomistische Schule in ganz frappanter Einheit dasteht gegenüber der Zerspaltenheit und Unsicherheit der Gegner, so können wir mit ziemlicher Ruhe und Zuversicht an die Lösung unsers Problems gehen, das in der Logik über die Universalien Gelehrte als bekannt voraussetzend *).

Zum richtigen und leichten Verständnisse der Frage sei vorerst bemerkt, daß es sich (wie ich mich vorhin ab-

*) Cf. m. Logik §. 102—105; dann §. 74 und die Anm. auf S. 283.

sichtlich ausgedrückt) vor Allem um die „**blos**" numerische Einheit handelt. Es gibt nämlich eine doppelte Art numerischer Einheiten: die eine Art bilden diejenigen numerischen Einheiten, welche zugleich eben so viele Species oder specifische Einheiten sind, wie das bei den reinen Geistern oder Engeln der Fall ist, deren Jeder (numero unus) zugleich eine andere Species (specie unus) ist. Die „blos" oder „rein numerische" Einheit ist die Einheit der unter Einer Species begriffenen Individuen, wie z. B. die einzelnen Menschen unter der species humana. Hier, im letzteren Falle, ist nicht wie bei den reinen Geistern, die Species auch schon das Individuum, sondern alle Individuen kommen überein in Einer Species, d. h. sie sind nicht specifisch, sondern eben nur rein numerisch verschieden. Wir können aber beide Arten der numerischen Einheit aufnehmen.

Da Alles, was existirt, als Concretes zugleich ein Singuläres und als solches ein Individuelles ist, und da ferner Alles, was ist, entweder Substanz oder Accidens ist: so theilt sich unsere Frage dreifach:

1. Wie diese Singularität als numerische Einheit dann entstehe, wenn die Species selbst nicht das Individuum ist?

2. Wie diese Singularität oder Individualität dann entstehe, wenn die Species zugleich das Individuum ist? Während diese beiden Fragen auf die Substanzen gehen, fragt es sich

3. Wie die Individuation der Accidenzen geschehe?

Um die Frage noch präciser zu fassen und so allen Aequivocationen und daraus entstehenden ungehörigen Discussionen vorzubeugen, sei abermas vorher bemerkt, daß in einem dreifachen Sinne von der Individuation

die Rede sein kann, nämlich im metaphysischen, logischen und physischen Sinne. Im metaphysischen Sinne besagt die Individuation den untersten Grad in der Gliederung jeglicher Kategorie, während das oberste, universalste Genus derselben Kategorie den ersten Grad besagt. Der letzte oder unterste Grad (gradus infimus) wird gebildet durch die letzte Differenz (differentia ultima), durch welche die Species zum Individuum contrahirt wird. — Im logischen Sinne drückt die Individuation das Enthaltensein (subsumirtsein) unter der Species und somit die alleinige Möglichkeit der identischen Aussage (nämlich des Individuum von sich selbst) aus. — Im physischen Sinne ist die Individuation die numerische Einheit, wodurch ein Ding so Eins ist, daß es als ungetheilt in sich und getrennt von jedem Anderen („indivisum in se et divisum a quolibet alio“ Sa. th. p. 1. q. 29. a. 4) erscheint. Die Schwierigkeit nun, um welche es hier sich handelt rücksichtlich der Individuation, betrifft die Individuation im physischen Sinne, die aber der Metaphysik gewöhnlich zur Behandlung überlassen wird, weil diese Individuation sich eben so in den metaphysischen Dingen, wie in den physischen vorfindet und mit der Lehre von dem Sein und der Einheit, so wie mit der sogenannten gradus metaphysici im innigsten Verbande steht, ja fast coincidirt.

Beachten wir ferner, daß es sich um das „**Princip**“ der Individuation handelt. Wie Princip und Terminus zu unterscheiden, so auch die Individuation selbst (terminus individuationis) und das Princip der Individuation (principium individuationis). Den terminus individuationis haben wir früher schon kennen gelernt: er ist nichts anderes, als die Subsistenz, wodurch ein Ding so

für sich besteht, daß es einem anderen unmittheilbar wird (incommunicabile alteri). Hier fragen wir also nach dem **Princip** dieser Unmittheilbarkeit, Singularität oder Individuation.

§. 84.

Die drei Thomistischen Thesen.

Ueber dieses Princip der Individuation lehrt nun Thomas und mit ihm einstimmig die ganze Thomistische Schule also:

1. Das Princip der substanzialen Individuation rein numerischer Einheit ist die Materie.

2. Das Princip der substanzialen Individuation bei rein geistigen, völlig materiefreien Formen ist die specifische Form selbst.

3. Das Princip der Individuation der Accidenzen ist die individualisirte Substanz, welcher jene Accidenzen inhaften.

Gehen wir diese Sätze einzeln durch.

§. 85.

Erste Thesis.

Bei den materiellen Substanzen, so wie bei denjenigen Substanzen, welche mit der Materie in Composition treten, wie letzteres bei dem menschlichen Compositum der Fall ist, tritt außer der specifischen Einheit noch die „rein numerische" ein; so haben Petrus und Paulus dieselbe specifische Natur d. h. sie sind Menschen, und unterschei-

den sich blos durch die numerische Einheit d. h. dadurch, daß zwei Individuen **derselben** Species sind. Das nun, was es möglich macht, daß dieselbe specifische Form (z. B. forma humanitatis, forma tabulae) in mehrere Individuen oder Einzeldinge geschieden existiren kann und doch dieselbe specifische Form bleibt, kann nur von dem Aufgenommenwerden der Form in die Materie herrühren; mit anderen Worten: die rein numerische Einheit und Verschiedenheit hat nur Statt und muß Statt haben bei denjenigen Substanzen, welche entweder nur in der Materie wirklich sind oder doch wesentlich die Beziehung zur Materie in sich tragen. Der Beweis ergibt sich sowohl direct, als indirect. Indirect: weder die Form selbst, noch die Accidenzen können das Princip dieser Individuation abgeben. Denn: jede **formale** Verschiedenheit verursacht eine verschiedene Speeies gemäß den bekannten Sätzen: „formae sunt sicut numeri"; „non admittunt neque magis neque minus"; „species rerum sunt invariabiles"; „quaelibet variatio a parte formae mutat speciem" (Th. passim). Die Accidenzen können es eben so wenig sein, die jenes Individuationsprincip abgeben. Denn: einmal ist die numerische Verschiedenheit keine accidentale, sondern eine substanziale, welche letztere nie durch bloße Accidenzen bewirkt werden kann ohne Absurdität. Dann aber: es setzen ja die Accidenzen schon eine singuläre Substanz voraus, um dieser inhäriren zu können; folglich kann diese Singularität nicht erst durch die Accidenzen bewirkt werden. — Direct: die Materie ist das Substrat und zwar zugleich das **letzte** Substrat, worin die Form, um welche es sich hier handelt, aufgenommen wird und wodurch sie also als complete Substanz erscheint, folglich als solche (d. h. als

complete Substanz) incommunicabel, also Individuum wird. — In dem hier Gesagten haben wir eine dreifache Differenz genannt, deren Natur wohl beachtet werden muß, um unsere Frage ins rechte Licht zu stellen: nämlich die specifische, die accidentale und die substanziale Differenz*). Da die numerische Verschiedenheit keine specifische und keine accidentale sein kann, sondern offenbar eine substanziale ist; da unter den constitutiven Principien der zusammengesetzten Substanzen keine andere sein können, als Materie und Form; und da endlich die Form als die specifische Differenz abgebend schon ausgeschlossen ist: so erübrigt nur die Materie als Princip der blos numerischen Verschiedenheit der Individuation. Es wird sich weiter unten zeigen, wie dieses ganz der Natur der Materie entspricht, da sie geradezu als solche das **principium multitudinis** ist wegen ihrer Formlosigkeit und daher principiellen Getheiltheit.

Rücksichtlich der menschlichen Seele kann hier keine Schwierigkeit eintreten für den Fall, daß sie nicht wirklich mit dem Körper verbunden ist, und man darf sich nicht verleiten lassen, zu meinen, daß bei ihr die Individuation blos eine von Außen hergenommene Benennung (**denominatio extrinseca**) und zwar eine von dem ihr zugehörigen Körper genommene Benennung sei. Nicht so; das **principium individuationis** muß ein **intrinsecum** sein, da ja die subsistirende Substanz das Princip ihrer Subsistenz in sich haben muß, wenn sie sich nicht als Substanz verläugnen will. Aber das (nämlich das innerliche Princip) ist und bleibt ja auch bei der Seele der Fall: **es ist die ihr wesentliche Beziehung zu ihrem**

---

*) Cf. m. Logik §. 89 u. ff. und §. 102.

Körper und Tauglichkeit für ihren Körper (aptitudo ad suum corpus), **wodurch sie individualisirt wird.**

§. 86.

Nähere Begründung.

Es fragt sich nunmehr näher, **wie** die Materie das Princip der Individuation ist?

Die Materie erscheint in doppelter Weise: 1) als materia communis und 2) als materia signata. Es kommt auf die Erklärung dieser Ausdrücke an, um unsere Frage gelöst zu sehen. Die Materie als materia communis genommen (in wie weit diese mit der materia prima coincidirt, wird sich bald zeigen) ist zunächst die Materie in reiner Potentialität, vermöge welcher sie jede beliebige Form annehmen kann und anstrebt. Als solche ist sie in allen materiellen Dingen dieselbe und ist als solche der Grund der generischen Einheit („genus sumitur a materia" cf. Logik). Wäre die Materie als solche das Individuationsprincip, so müsste bei den Wesensbestimmungen der materiellen Dinge die Materie ganz weggelassen werden, da bekanntlich die Individuen als solche nicht definirbar sind — oder es wäre Alles numerisch Eins, da ihre Materie dieselbe ist. „Cum dicit Philosophus: numero sunt unum, quorum materia est una, intelligendum est de materia signata, quae subest dimensionibus; alias opporteret dicere, quod omnia generabilia et corruptibilia sunt unum numero, cum eorum materia sit una" (Th. sup. Boet. de Trin. q. 4. a. 2). Insoweit fällt die materia communis mit der materia prima zusammen (cf. Physik über die Materie). Nun

kann aber die materia communis in einem engeren Sinne genommen werden, insofern sie nämlich nicht als materia prima, sondern schon als materia secunda einer mehr oder weniger umfangreichen Art materieller Dinge gemeinschaftlich ist, ohne schon die Materie des Individuums zu meinen z. B. Fleisch, Knochen im Allgemeinen. Diese ist noch **universal.** Daher wird in diese Wesensbestimmungen oder Definitionen die materia in communi (oder die materia communis) aufgenommen. „Dicendum, quod essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma, non tamen ex materia individuali, sed ex materia communi. Definitio enim hominis, quae significat ejus essentiam, continet quidem carnes et ossa, sed non *has* carnes vel *haec* ossa“ (Q. 9. de Pot. a. 1. ad 6). — So sieht man, daß der Ausdruck „materia in communi“ sich nicht blos (im universalsten Sinne) auf die materia prima bezieht, sondern auch (im weniger universalen, aber doch immer noch universalen Sinne) auf die unter einer bestimmten Form, folglich als materia secunda, existirenden Materie geht, aber wiederum doch nur im Allgemeinen (in communi). Obwohl in diesem Falle eine nähere Bestimmtheit der Materie gegeben ist, so bezieht sich diese nähere Bestimmtheit doch nur auf die Form, und da jede Form als solche universal ist, so bleiben wir so lange innerhalb der materia in communi, so lange nicht eine noch nähere Bestimmtheit gegeben wird, bei welcher nicht mehr von einer universalen Form, sondern von der Bestimmtheit durch das „hic et nunc“ d. h. durch **dieses** und nicht jenes **Quantum** in dieser oder jener Art der Materie gemeint ist. So haben z. B. alle menschlichen Körper Fleisch und Knochen; das ist ihnen wesentlich, nisofern

ich von „Fleisch und Knochen im Allgemeinen" spreche, nicht aber, wenn ich von **diesem** Fleische und **diesen** Knochen rede; vielmehr macht letztere nähere Bestimmtheit zum Unterschiede von der specifischen Einheit die individuelle substanziale Differenz aus.

Damit können wir direct übergehen zur Erklärung des vielbesprochenen und viel misverstandenen Ausdrucks „**materia signata**". Dieser Ausdruck ist der Gegensatz zu dem „**materia in communi**". Der Ausdruck **materia signata** oder „bezeichnete Materie" heißt so viel als „in letzter Instanz bezeichnete oder bestimmte Materie", wie wenn ich z. B. mit dem Finger hinweisend **dieses** Papier (und nicht jenes), nämlich in ein und derselben Sorte von Papier **dieses** Quantum (und nicht jenes) bezeichne. Dadurch wird also nicht eine Sorte oder Art im Allgemeinen, sondern ein bestimmtes Quantum der Materie determinirt. Man sagt daher statt „**materia signata**" auch genauer „**materia quantitate signata**".

Dieser Ausdruck ist nun allerdings gefährlich, weil er noch in doppelter Weise verstanden werden kann mit Rücksicht auf eine hier nothwendige und eine hier nicht nothwendige verschiedene Bestimmtheit; in dem Misverständnisse des doppelten Sinnes dieses Ausdrucks liegt hier der Wirrwarr der Streitereien. Es kommt darauf an, die Grenze der hier nothwendigen Bestimmtheit der Materie zu finden, somit die darüber hinausgehende weitere Bestimmtheit auszuschließen. Der Ausdruck „**materia quantitate signata**" kann einmal so viel heißen als „eine mit einem bestimmten Maße der Quantität actual behaftete Materie". Diese Art von Bestimmtheit, Determination oder „Signation" ist hier nicht gemeint und kann nicht gemeint sein, weil die Quantität ja ein

Accidens ist und also die Individuation in diesem Falle von einem Accidens ausginge, was, wie gezeigt, unmöglich ist. Diese Art von Bestimmtheit, Determination oder Signation der Materie ist somit eine zu weit gegriffene, eine zu genaue. Im anderen, weniger weitgreifenden Sinne kann der Ausdruck „materia quantitate signata“ in der Art verstanden werden, daß zwar nicht jenes Accidens der actualen Quantität selbst mitverstanden, daß aber doch die Materie in der ihr wesentlichen Tauglichkeit und Empfänglichkeit für die Quantität (materia in aptitudine seu ordine ad quantitatem) als in ihrer radicalsten Proprietät gefasst wird, daß also die Determination nicht in dem Accidens der Materie, sondern vielmehr in der Materie selbst, insofern **diese** und nicht **jene** Materie, also die Materie als „radix multiplicitatis et quantitatis“, bezeichnet wird, ohne das correspondirende, determinirt gewesene Accidens der Quantität schon mit zu bezeichnen, obschon diese immer vorhanden ist. So erklärt sich Thomas fast wörtlich selbst, wenn er sagt: „dimensiones possunt dupliciter considerari: uno modo secundum earum terminationem; et dico eas terminari secundam determinatam figuram et mensuram... Et sic non possunt esse principium individuationis, quia, cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur, quod individuum non remaneret idem numero semper*).

---

*) Es bliebe dann z. B. beim Wachsen des menschlichen Körpers oder jedes anderen Körpers nicht dasselbe Individuum. — Es wird genügen, hier kurz zu bemerken, daß das „manere idem numero“ oder die numerische Einheit in dreifacher Weise verstanden werden kann: 1.

Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in *natura* dimensionis *tantum*, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint... Et ex his dimensionibus *interminatis* efficitur *haec* materia signata, et sic individuat formas et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie" (Opusc. 70. q. 11. a. 2), Also die materia signata ist doch wieder eine materia interminata d. h. sie ist bestimmt und doch auch noch unbestimmt, je nach verschiedenem Gesichtspuncte: sie ist bestimmt in ihrer Natur als diese und nicht jene, unbestimmt aber als noch nicht mit der

---

wenn das Ding als materiales Compositum nichts von Materie und Form verliert z. B. die solarischen Körper; 2. wenn das Ding etwas von Materie und Form nach und nach verliert, aber so, daß es immer neue Theile zu den vorigen hinzufügt, wie z B. die unvollkommensten Thiere; 3. wenn das Ding nichts von der Form, wohl aber von der Materie verliert, so daß nach und nach Neues an deren Stelle tritt unter Beibehaltung derselben Lage, Ordnung, Figur, wie beim Wachsthum der vollkommenen Organismen. „In corpore hominis quamdiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem. Secundum vero materiam partes fluunt et refluunt Nec propter hoc impeditur, quin homo sit unus numero a principio usque ad finem. Cujus exemplum accipi potest ab igne, qui cum continuo ardet, unus numero dicitur propter hoc, quod species ejus manet, licet ligna consumantur et de novo opponantur. Sic etiam est in corpore humano; nam forma et species singularum partium ejus continuo manet per totam vitam, sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo adgeneratur per alimentum" (Sa. c. Gent. l. 4. c. 81).

Quantität in bestimmter Dimension behaftet*). Das „signata“ muß blos als Gegensatz zu dem „communis“ genommen werden, während es als Gegensatz zur Quantität ein „interminatum“ ist. „Materia secundum se considerata (d. h. als materia communis) non est principium diversitatis secundum speciem nec secundum numerum; sed *sicut* est principium diversitatis secundum genus, prout subest communi formae, *ita* est principium diversitatis secundum numerum, prout subest dimensionibus interminatis“ (Opusc. 70. q. 4. a. 2). Und man beachte wohl, daß die Worte „prout subest“ nicht die Accidenzen selbst, sondern die Materie bezeichnen sollen. Eben diese Objection macht sich Thomas selbst und antwortet darauf: „dimensiones cum sint accidentia, per se non possunt esse principium unitatis individuae substantiae, sed *materia, prout talibus dimensionibus substat*, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis“ (ibid. q. 4. a. 2. ad 2). Und wiederum: „illa, quae differunt numero in genere substantiae, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia (d. h. substanzial). Sed si quaeratur: quare

---

*) Daraus wird man verstehen, wie und warum ich anderswo (Physik S. 59) die materia signata, um sie so kurz wie möglich zu erklären, ohne zu weitläufiger Exposition greifen zu müssen, als „materia sub conditionibus hic et nunc“ bezeichnet habe. Dieser Ausdruck „sub conditionibus hic et nunc“ ist aber, wie man aus Gesagtem sieht, doppelsinnig, je nachdem man das hic et nunc blos auf die singuläre Materie an sich, oder auch auf die singulären Accidenzen ausdehnt. Letzteres ist freilich der gewöhnliche Sinn des „hic et nunc“. Man wird aber weiter unten sehen, daß auch mein Ausdruck in ersterem Sinne aus Thomas selbst genommen ist.

haec forma differt ab *illa?* non erit alia ratio, nisi quia est in *hac* materia signata; nec invenitur alia ratio, quare *haec* materia sit divisa ab *illa*, nisi propter quantitatem (d. h. propter ordinem essentialem ad quantitatem oder: propter quantitatem in radice oder: ut subjecta seu subjicibilis quantitate); et ideo materia subjecta dimensioni intelligitur esse principium hujus diversitatis" (ibid. ad 2). Weil nun jeder actual existirende Körper ein Quantum ist oder die actuale Quantität besitzt, so erklärt es sich leicht, warum man promiscue zuweilen die Wirkung für die Ursache d. h. die Accidenzen, namentlich die Quantität selbst, für die materia signata setzt. „Et ideo, cum hae dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diversitas secundum numerum reducitur in diversitatem materiae, quandoque in diversitatem accidentium: et hoc ratione (auf Grund) dimensionum praedictarum" (Op. 70. q. 4. a. 2). Daß aber die Quantität hervorgehoben wird, nicht aber die anderen Accidenzen, kommt daher, weil die Quantität (oder besser die Annahme derselben) die innerste Proprietät der Materie ist und alle anderen Accidenzen nur erst vermittelst der Quantität angenommen werden. „Alia vero accidentia non sunt principium individuationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum; et per hunc modum etiam aliis accidentibus individuatio attribuitur" (ibid.).

Fügen wir nun aus einer großen Reihe von überall sich gleich bleibenden Texten noch einige bei, damit man sehe, wie Thomas die Sache durchdacht und mit vollster Ueberlegung geschrieben, was wir vernommen haben. „Et ideo sciendum est, quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum ma-

teria signata. Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet; in definitione autem hominis ponitur materia non signata; non enim in definitione hominis ponitur *hoc* os et *haec* caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata" (de ente et ess. c. 2). „Forma fit *haec* per hoc, quod recipitur in materia. Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse, quod formam in se receptam individuet, nisi secundum quod est distinguibilis. Non enim forma individuatur per hoc, quod recipitur in materia, *nisi quatenus* recipitur in *hac* materia vel *illa* distincta et determinata ad *hic* et *nunc*. Materia autem non est divisibilis, nisi per quantitatem. Unde Philosophus dicit 1. Ethic., quod submota quantitate remanet substantia indivisibilis. Et ideo materia efficitur *haec* et *signata*, secundum quod est sub dimensionibus" (Opusc. 70. q. 4. a. 2). Wenn bei anderen Texten geradezu die Quantität gesetzt wird, oder auch schlechthin die Materie, so wird man das nach dem Gesagten verstehen und zugleich sehen, daß an den betreffenden Stellen Thomas ohne Misverständniß so sprechen konnte. Nehmen wir ein Paar solcher Stellen. „Impossibile est, in materia intelligere diversas partes, nisi praeintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur" (2. D. 3. q. 1. a. 4). „Principium diversitatis individuorum ejusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem; forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt, nisi per hoc, quod est in diversis partibus, in quas materia di-

viditur, nec aliter, quam divisione quantitatis, sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipicitur in corpore nisi ut individuata" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 59. Ebenso ibid. c. 50). „Ea, quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, sed distinguuntur materialiter" (Sa. th. p. 1. q. 50. a. 4. Ebenso ibid. a. 2).

Nunmehr nehme man eine Erklärung des Thomas selbst, welche er da gibt, wo er ex professo diese Sache behandelt, nämlich in dem Opusc. 29. de principio individuationis (s. am Schlusse), nämlich von den Worten an: „est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae" etc. (circ. med.) bis zum Schlusse des Opusculum.

Daraus sieht man deutlich, was die Quantität, actual vorhanden, bewirkt: **sie bezeichnet und manifestirt das Ding den Sinnen.** Sie ist immer „concomitanter" vorhanden; aber sie ist nicht das „formaliter causans" der Individuation selbst.

Sehr richtig gibt demnach Cajetan den Sinn des Thomas, wenn er so commentirt: „Materia, quae radix fundamentumque est quantitatis..., est quasi *praehabens* quantitatis naturam; et quoniam magis est *praehabere*, quam participare, si participantia naturam aliquam quoquomodo possunt in effectum illius, quanto magis praehabentia naturam illam hoc poterunt; oportet enim omnem effectum primo alicui convenientem ab illo in se vel suis participantibus vel praehabentibus fieri" (Cajetan in Sa. th. p. 1. q. 29. a. 1). So Thomas selbst der Sache nach nicht blos, sondern fast dem Wortlaute nach, wenn er sagt: „forma substantialis

materialis aliquo modo habet ordinem ad dimensiones, cum dimensiones interminatae *praeintelligantur* in materia ante formam substantialem“ (4. D. 12. q. 1. a. 3. quaestiunc. 3. ad 3). Das „praehabere“ des Cajetan und das „praeintelligi“ des Thomas geht auf dasselbe hinaus, da letzteres nicht geschehen könnte, wenn ersteres nicht wäre.

§. 87.

Zweite Thesis.

Sehen wir nun, wie es mit denjenigen Formen sich verhält, welche ohne die Materie Subsistenz haben. In dieser Allgemeinheit sei die Thesis gefasst, um die zweite Hälfte der vorherbehandelten Thesis, nämlich die Individuation der menschlichen Seele durch die Materie, hier mitaufzunehmen. Also wir unterscheiden hier zwischen denjenigen subsistirenden Formen, welche eine Materie informiren können und wesentlich zu einer solchen Information bestimmt und eingerichtet sind d. i. den menschlichen Seelen, und denjenigen rein geistigen Formen, die ihrer Natur nach von der Materie ganz frei sind d. i. den reinen Geistern oder Engeln. Da die Formen ersterer Art wesentlich oder ihrer Natur nach eine Beziehung zur Materie haben, ihrem Wesen nach derartig sind, daß sie in die Materie, diese informirend, aufgenommen werden können, so geschieht auch ihre Individuation durch die Materie d. h. durch ihre wesentliche Beziehung zu ihrem Körper. Deßhalb auch ist bei ihnen die „rein numerische“ Verschiedenheit möglich, welche bei den rein

geistigen Formen nicht möglich ist*). Bei diesen ist nur eine specifische Verschiedenheit (welche zugleich die numerische ist) möglich, weil jede Verschiedenheit der Form als solcher überall eine neue Species constituirt**).

So lehrte schon Aristoteles und mit ihm constant Thomas. Den Text des Aristoteles (10. Metaph. 25):

---

*) Es wird überflüssig sein, rücksichtlich des Ausdrucks „rein geistig" für die Engel, nicht aber für die vernünftige Seele, etwas zu bemerken. Die Psychologie zeigt, in wie weit die menschliche Seele auch „rein geistig" ist.

**) Man beachte wohl: „der Form als solcher", und zwar der substanzialen, nicht accidentalen Form. Zum Ueberfluß (aber aus Gründen) sei abermals über diesen wichtigen Satz folgendes bemerkt: die specifische Form ist ja eben nichts anderes, als das, was die Species oder die „praedicata essentialia" constituirt. Das constitutivum ist aber eben auch immer das distinctivum: beides ist ja identisch. Was also specifisch oder essentiell constituirt, distinguirt auch specifisch oder essentiell. „Die Form ist unveränderlich" heißt also nichts anderes, als „die Wesenheit ist unveränderlich." Von dieser Wesenheitsform gilt: „formae sunt sicut numeri" — „non admittunt neque magis neque minus". Rücksichtlich dieses „non admittere neque magis neque minus" sei noch mit Thomas bemerkt: „dicendum, quod magis et minus dupliciter accipitur: uno modo secundum diversum modum participationis unius et ejusdem formae, sicut magis album dicitur magis clarum, quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum, quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem. Et hoc modo angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus" (de spirit. creat. a. 8. ad 8. Cf. Sa. th p. 1. q. 50. a. 1. ad 2).

quoniam haec quidem est ratio, haec autem materia: quaecunque quidem in ratione sunt contrarietates, specie faciunt differentiam; quae vero in conceptu cum materia, non faciunt“ commentirt Thomas (ibid. lect. 11) also: „quia in composito est materia et forma: haec quidem est ratio i. e. forma, quae constituit speciem; haec autem est materia, quae est individuationis principium (zu übersetzen: das ist die Form, welche [oder welches] die Species constituirt; das ist die Materie, welche [oder welches] das Individuationsprincip ist). Quaecunque contrarietates sunt in ratione i. e. ex parte formae, faciunt differre secundum speciem; illae vero, quae sunt propria individui, quod est acceptum cum materia, non faciunt differre secundum speciem“. Ebenso: „Quaecunquae sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam; differentia autem, quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 93). Ferner: „Si enim (angeli) immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum, nisi in diversitate materiae, oportet, quod forma simplex et immaterialis non recepta in aliqua materia sit una tantum. Unde quidquid est extra eam, est alterius naturae, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est“ (2. D. 3. q. 1. a. 4). Auf die ausdrückliche Frage: „utrum angeli specie differant?“ antwortet Thomas: „Dicendum, quod quidam dixerunt, omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas; alii vero, quod omnes angeli sunt unius speciei, sed non animae, quidam vero, quod omnes angeli unius hierarchiae aut etiam unius ordinis (man sieht, wie man

sich spaltet, sobald keine feste Grundsätze herrschen). *Sed hoc est impossibile:* ea enim, quae conveniunt *specie* et differunt *numero*, conveniunt in *forma*, sed distinguuntur *materialiter*. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, sequitur, quod impossibile sit, esse duos angelos *unius* speciei, sicut etiam impossibile esset dicere, quod essent plures albedines separatae aut plures humanitates, cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen angeli haberent materiam (wie denn Einige meinen, daß sie einen ätherischen Leib hätten), nec sic possent esse plures angeli unius speciei. Sic enim oporteret, quod principium distinctionis unius ab alio esset materia, non quidem secundum divisionem *quantitatis*, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum: quae quidem diversitas materiae causat diversitatem non solum speciei, sed generis" (Sa. th. p. 1. q. 50. a. 4). Ferner: „In talibus substantiis (d. i. den rein geistigen) non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur. Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum, nisi in corpore, cujus est actus, non tamen opportet, ut destructo corpore individuatio pereat, quia tum habeat esse absolutum; (denn) ex hoc, quod facta est forma *hujus* corporis, illud esse semper remanet individuatum" (op. de ente et ess. c. 6). Und: „dicendum, quod, licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet *habitudinem* ad corpus, in quantum hoc est ei *essentiale*, quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus.

Sicut ergo de ratione animae est, quod sit forma corporis, ita de ratione *hujus* animae, in quantum est *haec* anima, est, quod habeat habitudinem ad *hoc* corpus" (Q. de spirit. creat. a. 9). Endlich: „res creatae sunt a Deo in sua naturali perfectione...; anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam *completa* species alicujus naturae, sed sit pars humanae naturae; alias opporteret, quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata" (Q. de Pot. q. 3. a. 10)*). Also: die menschlichen Seelen sind nur dadurch blos numerisch verschieden, weil sie in wesentlicher Beziehung zu der Materie stehen, welche die Quantität annehmen kann; die rein geistigen Formen aber, welche in gar keiner Beziehung zu dieser Materie stehen, sind eben deßhalb auch nicht „blos numerisch" verschieden, sondern ihre numerische Verschiedenheit oder ihre Individuation coincidirt mit ihrer specifischen Verschiedenheit. Also: durch Unterscheidung einer doppelten Individuation, nämlich der „rein numerischen" und der „specifischen", ist allen ungehörigen Objectionen vorzubeugen. Die erstere Individuationsweise gehört den mit der Materie in Verbindung tretenden Formen an, die andern den mit der Materie nicht in Verbindung tretenden. Schließen wir mit zwei Texten, welche diese Wahrheit allgemein ausdrücken. „Dicendum, quod formae, quae sunt receptibiles in materia, individuantur per

---

*) Die letzte Schlußfolge kann mit Bezug auf den obigen Zusammenhang so gefasst werden: „unde non potest anima humana creari sine habitudine ad corpus", was auch in dem „extra corpus" liegt.

materiam (das ist die „blos numerische“ Multiplication oder Individuation)..; sed illa forma, quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio“ (das ist die „numerisch specifische“ Multiplication oder Individuation) [Sa. th. p. 1. q. 3. a. 2. ad 3]. Ferner: „Sicut forma, quae est in subjecto vel materia, individuatur per hoc, quod est *esse in hoc*: ita forma separata individuatur per hoc, quod *non est nata* (daß sie wesentlich dazu nicht angethan ist) in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis, quod praedicatur de multis, ita non posse esse in aliquo*). Sicut ergo *haec* albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc, quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc, quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui: ita natura *hujus* angeli non prohibetur esse in multis ex hoc, quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei [(denn, wie Thomas immer wiederholt: omnis forma, in quantum est forma, communicabile est multis); sed ex hoc, quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui“ (de spirit. creat. q. unic. a. 8. ad 2). — Das Weitere über die Engel anderswo.

Betrachtet man die eigentliche Natur der Form und der Materie, so wird man die in den vorliegenden Texten gegebenen Gründe für die Individuationslehre nicht

---

*) Man erinnere sich an die Definition von metaphysischem Universale: „quod aptum est esse in multis“ und von logischem Universale: „quod aptum esse praedicari de multis.“

blos sehr einfach und natürlich, sondern auch die Wahrheit bewährt finden, (welche sich bei Thomas immer bewährt), daß das Einfachste auch am Tiefsten geht. Die Individuation hat direct die „Unmittheilbarkeit" zur Folge. Aber warum? Wegen der eintretenden **Completheit** des Seins. Diese Completheit des Seins liegt entweder in der Composition von Form und Materie, oder in der Form allein. Ist die Form eine derartig vollkommene, daß sie keine Materie informiren kann, so hat sie ihre Completheit in sich selbst. In diesem Falle ist an sich betrachtet, wie jede Form, universal; aber nichtsdestoweniger wegen Defects der Materie, in welche sie aufgenommen werden könnte, individuell durch sich selbst. Ist dagegen die Form eine derartig unvollkommene, daß sie erst mit der Materie eine complete Substanz bildet, so liegt ja auch eben ihre ultima differentia, also ihre Individuation, in dieser ihrer Gehörigkeit zu der ihr correspondirenden Materie.

§. 88.

Dritte Thesis.

Was endlich die Accidenzen betrifft, so erhalten dieselben ihre Individuation von der Substanz, welcher sie inhäriren. „Dicendum, quod, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per se ip-

sam*), sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia; dicitur enim *haec* albedo, in quantum est in *hoc* subjecto" (Sa. th. p. 1. q. 29. a. 1). — „Accidentia non individuantur nisi ex subjectis; sola autem substantia per se ipsam individuatur et per propria principia; et ideo convenienter in solo genere substantiae particulare habet proprium nomen" (Q. 9. de Pot. a. 1. cf. Op. 70 q. 4. a. 2; Op. 15. c. 7; Op. 29; 7. Metaph. lect. 5 .

Die Begründung kann nicht schwer fallen. Denn: „accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas" (Sa. th. p. 1. q. 29. a. 1. ad 3). Sie setzen also die Substanz vollends voraus, folglich setzen sie diese als individualisirte und zwar als substanzial individualisirte voraus. Denn man beachte wohl, daß die Individuation, wie oft gesagt, eine substanziale ist, folglich ihr Princip kein Accidens, sondern nur wieder ein substanziales Princip sein kann; sonst wäre, abgesehen von Anderem, die Wirkung größer, als die Ursache selbst. Ferner: das Princip der Individua-

*) Den hier von Thomas gebrauchten Ausdruck: „substantia individuatur per se ipsam" im Sinne der gleich zu gebenden Suarez'schen Ansicht verstehen zu wollen, wäre mehr als leichtfertig. Wenn auch der oben zweitfolgende Text nicht näher sagte: „per se ipsam et propria principia", so müsste man doch in der Lectüre des Thomas schlecht bewandert sein, wenn man solche kurze gegensätzliche Ausdrücke misverstehen, weil ohne den Zusammenhang mit anderen Texten und mit dem Ganzen seiner Doctrin verstehen wollte. Es ist also hier in dem „per se ipsam" die Totalität der Substanz verstanden und zwar im Gegensatz zum Accidens, welches nicht „per se ipsum", sondern „per aliud" individualisirt wird.

tion muß eben die Unmittheilbarkeit an Anderes einschließen. Die Accidenzen haben aber die Unmittheilbarkeit nicht in sich, sondern sind, wie alle Formen überhaupt, ja ihrer eigenthümlichen Natur nach noch mehr, mittheilbar. Endlich: die Accidenzen bedürfen ja eben selbst der Individuation. Wie sie aber durch das Subject, dem sie inhäriren müssen, erst ihr Sein erlangen, so auch offenbar mit ihrem Sein oder mit ihrer Actualität auch ihre Individualität*). Dasselbe, was vom Accidens im Allgemeinen gilt, das gilt auch von dem Modus. Auch dieser hängt in seiner Individuation offenbar von dem Subjecte ab, dessen Modus er eben ist. — Noch dürfte bemerkt werden müssen, daß man bei der Individualisation der Accidenzen durch das Subject dieses letztern, das Subject, nicht blos materialiter oder an sich sondern formaliter (d. h. prout subest huic vel illi formae accidentali) zu nehmen hat. Das Subject materialiter genommen kann nacheinander numerisch verschiedene Accidenzen annehmen, wie denn z. B. ein und derselbe Mensch bald gut, bald schlecht sein kann; die nach eingetretener Schlechtigkeit wieder erlangte Güte ist aber numerisch verschieden von der ersten voraufgegangenen, weil das Subject **formal** genommen ein anderes ist, als vorher.

*) Für Theologen: das accidens separatum a subjecto (in der h. Eucharistie) bleibt, obwohl getrennt von seinem eigenthümlichen Subject, doch durch dieses individualisirt, weil es die ihm wesentliche habitudo ad suum subjectum besitzt, gerade so wie die anima separata diese habitudo ad corpus hat und dadurch individualisirt bleibt.

§. 89.

Die gegentheiligen Ansichten.

Die in vorstehenden drei Thesen gegebene Lehre des h. Thomas (deren Wichtigkeit sich bei jedem Schritte in der ganzen Philosophie überall von selbst näher herausstellen wird, und deren Tiefe, weil in den alleruniversalsten Principien der Ontologie gründend, sich allmählig von selbst herausdrängen und aufdrängen wird) hält die Mitte zwischen zwei extremen Ansichten, die, außer anderen unbedeutenderen, besonders aufgeführt zu werden verdienen. Die eine Ansicht — extrem durch das „zu wenig" — ist die, daß die Individuation eines jeden Dings **unmittelbar** seinem Sein, seiner Natur folge so, daß jene mit dieser identisch sei; daß also jedes Ding als solches, oder jede Natur als solche, auch eben dadurch zugleich individualisirt sei, daß sie das ist, was sie ist. Das ist die Antithomistische Ansicht des Suarez und Leibnitz, über die man bis zur Stunde nicht wohl hat hinauskommen können. Letzterer, Leibnitz, nahm bei den persönlichen Wesen noch seine Zuflucht zu dem „Selbstbewußtsein"; mit ihm Locke und abermals die neuere Philosophie bis zur Stunde. Die Ansicht des Locke, daß das Individuationsprincip überhaupt die Existenz jeder Sache selbst sei, fällt mit der genannten extremen Ansicht zusammen, da ja die Existenz das **singuläre** Wesen, dessen Existenz sie eben ist, voraussetzt. Wie gesagt: über diese Ansicht, daß das Sein jeder Sache selbst das Individuationsprincip sei, ist man bis zu neuester Zeit nicht hinausgekommen, da das gegentheilige gleich zu nennende Extrem allerdings zu wenig applausibel schien und man

die thomistische Mitte wegen völliger Unkenntniß oder Nichtannahme der peripatetischen Philosophie nicht zu würdigen wußte oder nicht verstand.

Die andere extreme Ansicht ist die Scotistische, die darin besteht, daß das Individuationsprincip etwas zu der Wesenheit Hinzukommendes sei, daß es ein von der Wesenheit nicht blos Verschiedenes, sondern sogar von Außen Hinzukommendes sei (distinctum et tanquam extrinsecum adveniens), kurz daß es eine „entitas extrinseca essentiae“ sei — und das nannte man die „haeceitas“ *).

Ehe wir die Unrichtigkeit dieser beiden sich entgegengesetzten extremen Ansichten zeigen, wollen wir sehen, worin diese (so wie alle anderen verschiedenen Ansichten über unsern Fragepunct) ihren Grund, ihren Ursprung und ihre theilweise Wahrheit haben. Abgesehen davon, daß man (wie vorhin hervorgehoben) nicht gehörig distinguirte zwischen der „rein numerischen“ und der „numerisch specifischen“ Einheit, liegt dieser Ursprung darin, daß zur Singularität einer Sache, wenn wir die rein numerische Einheit nehmen, Vieles concurirt, was nicht auf **Eine** Wurzel als gemeinschaftliches Princip zurückzuführen scheint. Wir finden bei der Individuation „Einheit“ (indivisum in se): die Individuation scheint eben dieser Einheit zu folgen; wir finden das „Gesondertsein von jedem Anderen“ (divisum a quolibet alio)

*) Man hat in neuerer und neuester Zeit über solche barbarische Ausdrücke gespöttelt und gespottet. Warum? Weil man gar nicht wusste, welche tiefgehende ungewöhnliche Untersuchungen sich an solche ungewöhnliche Ausdrücke knüpfen. Man lächelte und lachte über Antworten, zu denen man die Frage nicht verstand. —

die Individuation scheint somit der Quantität zu folgen; wir finden hier (zum Theil scheinbar, zum Theil in Wahrheit*) den letzten oder untersten Grad in der Stufenfolge der jedesmaligen Kategorie (gradum ultimum in serie praedicamentali): sie scheint mithin derselben Form zu folgen, welcher alle anderen metaphysischen Grade folgen; wir finden, daß die Individuation nicht einen Wesenheitsgrad constituirt, also nicht einen essentialen Unterschied setzt (da ja alle rein numerischen Individuen offenbar dieselbe specifische Natur haben): also scheint sie den Accidenzen zu folgen, welche als solche eben außerhalb der Wesenheit stehen; endlich finden wir, daß die Individuation die „Unmittheilbarkeit" (incommunicabilitas) mit sich führt und den Gegensatz zu dem Universale bildet: und so scheint nichts zu erübrigen, als daß sie der Materie folge. — Da haben wir die ziemlich reichhaltige Quelle für alle möglichen Irrthümer. Die Verfolgung aller dieser Wurzeln und Würzelchen würde uns zu weit führen, ist auch um so weniger nothwendig, je fester die Lehre des englischen Meisters steht; es genügt, die beiden

---

*) Ich sage „zum Theil scheinbar, zum Theil in Wahrheit": die Individuation gehört allerdings zu dem untersten gradus metaphysicus (welcher die substantia prima oder das concrete Sein ist); aber nicht als ein wesentliches, constitutives Prädicat, sondern als eine Modification, die zu dem status naturae gehört; daher hat die Individuation vielmehr die Natur des Subjects, als des Prädicats, weil sie eben das letzte ist, dem alles Andere inhaftet; daher die Individuation zwar von demselben Sein, aber nicht unter demselben Gesichtspuncte genommen wird, unter dem von demselben Sein die metaphysischen Grade genommen werden.

extremen Ansichten zu widerlegen, zumal darin alle Gründe zur Widerlegung der anderen Ansichten eingeschlossen sind.

§. 90.

Fortsetzung.

Sagt man: die Individuation folge dem Sein, wie die Einheit, so daß, wie die Einheit identisch mit dem Sein, auch die Individuation identisch sei mit der Einheit: so beruht diese Argumentation auf der Nichtunterscheidung des esse essentiae von dem esse subsistentiae und existentiae. Ein Eines ist das, was nur Eine Wesenheit hat; der Einheit der **Wesenheit** folgt die Einheit des **Seins**. Wir müssen also vor Allem bestimmen, was wir mit „Sein, Wesenheit, Natur" bezeichnen wollen, um bei so wichtiger Materie nicht eine kindische Spielerei zu treiben. Nimmt man das Sein (oder die Wesenheit oder Natur) im weiteren Sinne, so daß es das ganze Suppositum einschließt: freilich dann ist es ganz richtig, daß die Individuation mit dem Sein selbst gegeben ist; denn der terminus der Individuation ist ja, wie wir gleich von vornherein zugestanden, die **Subsistenz**. Aber wir fragen nicht nach dem terminus, sondern nach dem principium der Individuation. Daß dieses Princip in der ganzen Sache als einem Ganzen liege, versteht sich von selbst. Die Frage ist vielmehr: **wo** liegt es? Entweder in der Wesenheit als solchen im stricten Sinne: und dann macht jede Verschiedenheit eine andere specifische Wesenheit; oder also in etwas Anderem, was die specifische Wesenheit nicht tangirt, weil innerhalb **derselben** Species substanziale Individuen vorhanden, die wohl

numerisch, aber nicht specifisch verschieden sind: und um diesen Fall handelt es sich hier. Hier liegt das Individuationsprincip formal offenbar nicht adäquat in dem Sein der Wesenheit, doch aber in dem Sein des Ganzen. Aber wo und wie? Folglich läßt diese Ansicht unsere Frage ganz ungelöst, weil sie zu unbestimmt ist. Ferner: wenn diese Ansicht so leichthin, als scheinbar tief den wahren Satz vorschützt: „die Einheit folgt dem Sein" und hinzufügt, daß diese Einheit eine real singuläre sei, weil es in Wirklichkeit keine unitas in abstracto gibt, daß somit die unitas transcendens coincidire mit der unitas numerica: so sind damit eben so viele Unexactheiten zusammengeworfen. Die Einheit folgt allerdings dem Sein; aber gemäß verschiedener Fassung des Seins folgt auch eine verschiedene Fassung der Einheit: die unitas formalis specifica folgt dem wesentlichen Sein der Form; die unitas individualis folgt aber dem Sein, insofern dieses das Princip der Incommunicabilität in sich trägt, was durchaus nicht die unitas formalis als solche sein kann, da diese ja allen Individuen mittheilbar ist. Ist die specifische Natur eine materielle, so liegt offenbar das Princip der Incommunicabilität auf Seite der Materie und nicht auf Seite der Form. Die singuläre Einheit des concreten Ganzen ist die, welche das Individuum ausmacht und diese coincidirt allerdings mit der numerischen; aber dann ist **diese** singuläre Einheit nicht die unitas transcendens als solche allein, sondern sie ist die unitas singularis mit der unitas formalis. Man verwechselt hier wieder: nämlich die singularitas suppositi mit der singularitas naturae (seu essentiae qua talis, sed realis). Die Natur als solche, aber concret genom-

men, ist singulär*), aber nicht in der Weise der Singularität, welche das Individuum constituirt. Wir reden nun aber eben von letzterer realen Singularität. — Gibt man endlich auf Seite dieser Ansicht als anscheinend tiefsten Grund den an, daß die Individuation die unterste Stufe der **gradus metaphysici** sei, daß von dem Individuum alle anderen höheren Grade als Prädicate ausgesagt werden, und daß alle metaphysischen Grade (Stufen des Seins) von demselben formalen Sein ausgesagt werden; so ist zu entgegnen: allerdings gehört die Individuation zu dem untersten **gradus metaphysicus**; aber **wie** gehört sie ihm an? Nicht gehört sie ihm an als wesentliches, constitutives Prädicat, sondern als eine Modification, die in dem **status naturae realis** zu der **forma essentialis** hinzukommt; die Individuation completirt das Subject in letzter Instanz, constituirt also **finaliter** das Subject als solches; und folglich hat das Individuelle vielmehr die Natur des Subjects, als des Prädicats, weil das Individuelle eben das Letzte ist, dem alles Andere inhaftet. Mithin ist wohl zu sagen, daß die Individuation zwar von demselben Sein, aber nicht unter demselben Gesichtspuncte genommen wird, unter welchem die metaphysischen Grade von demselben Sein hergenommen werden.

Die gegentheilige extreme Ansicht sah wohl ein, daß die Individuation keine Wesenheitsdifferenz (kein **praedicatum quiditativum**) setze, doch aber anderer Seits eine substanziale (nicht accidentale) sein müsse: und so nahm

---

*) Wie denn z. B. Christus die menschliche Natur als eine singuläre, weil concrete, angenommen, aber nicht als „subsistent singulär". Man beachte das wohl!

man seine Zuflucht zu einem **extrinsecum naturae adveniens**, welches man die „**haeceitas**“ nannte (das „dieses und nicht jenes sein“, die Diesheit) als Individuationsprincipe so, als wenn keine nähere Bestimmung des „dieses sein“ möglich wäre, sondern daß das Hinzukommende eben die desfalsige Bestimmtheit des „dieses sein“ sei. Antworten wir kurz: entweder besagt die **haeceitas** die numerische Differenz selbst: und dann ist damit nichts, als eine **petitio principii** gesetzt, weil es sich eben fragt, worin die numerische Verschiedenheit ihren Grund habe? — oder: wenn etwas Anderes damit gesagt sein soll, so muß angegeben werden, was dieses Andere eben ist? Folglich ist diese Bezeichnung „**haeceitas**“ vollends ungenügend, ja nichtssagend. Denn sagen: die Sache könne nicht näher bezeichnet werden, ist eine Versicherung ohne Grund, da ein „**per se notum**“ nicht vorhanden.

Was schließlich insbesondere noch die (Leibnitz'sche und neuere) Ansicht betrifft, daß bei den intellectuellen Wesen die persönliche Individuation im Selbstbewußtsein liege: so ist eben so kurz wie vorhin, zu antworten, daß dieses eine Unmöglichkeit ist, weil das Selbstbewußtsein die Individuation schon voraussetzt. Nur da, wo eine Individuation real existirt, kann auch ein reales Selbstbewußtsein eben dieser Individuation entstehen, weil das Selbstbewußtsein ein Act des Seins ist und also das Sein supponirt („**agere sequitur esse**“; genauer: „**actiones sunt suppositi**“ **Th.**). Es ist diese Ansicht also dieselbe Absurdität, als die, welche das Wesen des Geistes in's Selbstbewußtsein setzt*). Freilich ist der

---

*) Für Theologen: Diese Ansicht vom Selbstbewußtsein zerstört sowohl das Geheimniß der hh. Trinität (und ist

Mensch „dieses sein Selbst“, sein „eigenes Ich“. Aber: ein Anderes ist: „sein Ich erkennen“, und abermals ein Anderes: „das Ich constituiren“. Letzteres wird schon als vorhanden supponirt, damit Ersteres eintreten kann. Das „post hoc — ergo propter hoc“ schließt bekanntlich nicht immer. Ich könnte mich natürlich nicht als mein Ich erkennen, wenn ich nicht eben mein Selbst wäre. Außerdem folgt bei besagter Annahme der formalen Identität des Bewußtsein mit dem individuellen Selbst eine Reihe von Abgeschmacktheiten rücksichtlich des actualen und potentialen Selbstbewußtseins (z. B. wenn ich schlafe; oder in Gedanken versunken bin, wie man sagt; oder wenn überhaupt mein Bewußtsein einen ganz anderen Inhalt bekommt durch solche oder andere, gute oder böse Thaten). Zudem ist offenbar (wie bei der Ideenlehre demonstrirt worden), daß unser Bewußtsein ein **reflexes**, nicht aber ein **intuitives** ist. Das reflexe Bewußtsein setzt aber offenbar die Individuation schon voraus, damit das Reflectirte nicht ein Anderes sei, als das, von dem aus der Reflex geschieht. — Endlich und **vorzüglich**: diese Lehre würde das Wesen der menschlichen Natur zerstören. Denn die menschliche Persönlichkeit ist nicht blos die Seele, sondern das einheitliche Compositum aus Leib und Seele. Bestände aber die persönliche Identität in dem Bewußtsein, so könnte eine wahre menschliche Persönlichkeit vorhanden sein ohne den Körper, weil in

---

dann die Sabellianische Häresie), als auch die hypostatische Union in Christus, der zwar das doppelte Selbstbewußtsein der göttlichen und menschlichen Natur hat, aber nur Eine Person ist (und das ist die Nestorianische Häresie).

der Seele dasselbe Bewußtsein bliebe. Die menschliche Persönlichkeit bestände sohin nicht wesentlich aus Leib und Seele*)

§. 91.

Die Indiscernibilien.

Unter Indiscernibilien (indiscernibilia oder, wie man auch sagt, ex asse similia) versteht man zwei Dinge, die sich so gleich sind, daß sie in keiner Weise von einander zu unterscheiden sind. Daraus sieht man, daß die Lehre von den Indiscernibilien sehr wohl an die Lehre von dem Individuationsprincipe anschließt.

Leibnitz war es, der die Thesis aufstellte: „dari non posse duo discernibilia"**). Er wurde aber von dem Engländer Clarke so gedrängt, daß er endlich die absolute Möglichkeit wohl eingestand, doch aber bei der Meinung blieb: es widerstreite die Annahme zweier Indiscernibilien der göttlichen Weisheit (jedenfalls, weil Leibnitz die göttliche Weisheit nach seiner eigenen bemaß).

Man unterscheide! Bei der **Substanz** macht die Einheit „Identität", die Differenz dagegen „Diversität"; bei der **Quantität** macht die Einheit „Gleichheit" (aequalitatem), die Differenz „Ungleichheit" (inaequalitatem);

*) Von diesem Gesichtspuncte aus wird abermals das Mysterium der Incarnation destruirt: es konnte nämlich die göttliche Person als Mensch geworden bezeichnet werden, ohne daß sie Fleisch angenommen (Häresie der Manichäer).

**) Von Zeit zu Zeit ist es gut, an das Ciceronianische: „nihil tam absurdum dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum" (de divin. II. 58) zu erinnern.

endlich bei der **Qualität** macht die Einheit „Aehnlichkeit" (similitudinem), die Differenz „Unähnlichkeit" (dissimilitudinem). Man sagt das kurz so: unum in substantia facit idem, in quantitate aequale, in qualitate simile. Darnach ist eine dreifach unterschiedene Antwort zu geben:

Erstens: versteht man unter Indiscernibilien zwei oder mehrere Dinge, welche dieselben Qualitäten oder Proprietäten so besitzen sollen, daß diese Qualitäten oder Proprietäten numerisch dieselben sein sollen*), so ist offenbar die Annahme der Möglichkeit zweier Indiscernibilien ein Absurdum.

Zweitens: versteht man unter Indiscernibilien zwei oder mehrere Dinge, welche einige vollkommen sich gleiche, aber der Zahl verschiedene Qualitäten besitzen, so gibt es offenbar viele und mancherlei Indiscernibilien z. B. zwei sich vollkommen gleiche Aepfel, Pflanzen, Thiere.

Drittens: versteht man endlich unter Indiscernibilien zwei oder mehrere Dinge, die sich vollkommen gleich seien so, daß die vollkommene Gleichheit in die Gesammtheit aller Qualitäten gesetzt wird: so ist allerdings keine objective Unmöglichkeit vorhanden für die Wirklichkeit solcher Indiscernibilien; ob's aber in Wirklichkeit derartige Indiscernibilien gebe, das zu constatiren mag wohl gute Weile haben. Was Leibnitz mit seiner bis ins Lächerliche getriebenen ratio sufficiens für die göttliche Weisheit gegen die objective Möglichkeit vorbringen zu können vermeinte, ist vorwitzig und kindisch, da die gött-

*) Numero idem oder „der Zahl nach Eins" soll nicht heißen, daß dieselbe Zahl mehrmals vorhanden, sondern daß Mehreres der Zahl nach identisch sei.

liche Weisheit eben so sehr in der Production sich völlig gleicher, als sich ungleicher Dinge hervorleuchtet.

§. 92.

Von der Vielheit (Distinction) als Gegentheil der Einheit.

Der Lehre von der **Einheit** gegenüber, von der bisher die Rede gewesen, ist sofort von der Vielheit, also von der **Distinction** (Verschiedenheit) zu handeln (nach dem Satze: eadem est scientia de contrariis). Wie wir mit Thomas gesagt: „unitas sequitur ens", eben so ist mit Thomas auch zu sagen: „unitas et multitudo seu distinctio sequitur ens". Denn insoweit ist ein Ding von einem anderen Dinge **unterschieden**, in wie weit ein Ding nicht das andere Ding **ist**. Die Vielheit entsteht aus der Getheiltheit. Was aber getheilt ist, muß von einander irgend wie distinct sein. Wir haben zu sehen, in wie mancherlei Weise diese Distinction vorhanden sein kann.

Eine Sache kann nicht die andere, also verschieden sein von der anderen entweder in Wirklichkeit, oder blos der denkenden Erfassung nach (dem Gedanken nach). Also ist die Vielheit oder Distinction zunächst und im Allgemeinsten eine doppelte: entweder eine distinctio realis oder eine distinctio rationis. Die erstere bezeichnet man auch mit dem Ausdrucke „distinctio a parte rei", die andern mit „distinctio a parte rationis". Ob diese Eintheilung eine adäquate sei, wie die Thomisten behaupten, oder ob noch eine mittlere zuzulassen, wie Scotus meinte,

darüber sogleich. Sehen wir erst die allgemein zugelassenen Unterabtheilungen.

Die distinctio realis ist eine dreifache: major, minor und virtualis. Entweder nämlich ist die Verschiedenheit eine der Sache von einer andern Sache (rei a re) und das ist die distinctio realis major; oder es ist die Verschiedenheit der Sache von ihrem Modus (rei a modo) und das ist die distinctio realis minor, die deßhalb auch distinctio modalis genannt wird (cf. oben die Lehre vom Modus); oder endlich ist die Distinction eine derartig geringe, daß nicht eine actuelle Verschiedenheit, sondern blos das Fundament für eine zu fassende Verschiedenheit vorhanden ist, so daß eine und dieselbe identische Sache mehreren Sachen gleichkommt, wie z. B. ein Thalerstück dreißig Groschen äquivalent ist, und das ist die distinctio virtualiter realis oder kurz distinctio virtualis. Bei dieser letzteren ist wohl zu beachten, daß, wie gesagt, sie nicht schon selbst eine Distinction ist, als vielmehr das **Fundament** zu einer zu machenden Distinction abgibt, aber doch ein **reales** Fundament. In diesem bei der virtualen Distinction zu beachtenden doppelten Momente, nämlich dem ihrer bloßen Fundamentalität einer Seits, und dem ihrer Realität anderer Seits liegt die (Scotistische) Versuchung, sich mit ihr nicht zufrieden zu stellen in dem Distinctionseifer und daher entweder die oben genannte allgemeine Eintheilung in distinctio realis und rationis als nicht adäquat zu erklären, so daß noch eine in ihrer Mitte liege, oder aber die genannte dreifache Unterabtheilung als unvollständig noch durch eine vierte zu ergänzen. Kurz, wie die Position der noch außer den genannten geltend zu machenden Distinction auch sein möge, Scotus glaubte, die distinctio virtualis reiche nicht

hin, um die wirklich vorhandene Verschiedenheit zu erfassen, und es musste daher noch eine als „distinctio formalis actualis ex natura rei“ zu benennende Distinction gemacht werden. Das soll nämlich eine Distinction sein, die nicht zwar zwischen Sache und Sache, auch nicht zwischen Sache und Modus unterscheide, aber auch nicht blos ein sachliches Fundament zur Distinction habe, sondern vielmehr die Distinction zwischen zweien Formalitäten oder Graden (Stufen) einer und derselben Sache (distinctio inter duas formalitates ejusdem rei) abgebe, wie z. B. zwischen animalitas und rationalitas, von denen vor jeglicher erst einzutretenden Operation des Intellects (wie bei der distinctio virtualis erst eintreten muß, um von einer actualen Distinction sprechen zu können) formal nicht das Andere sei, das Andere nicht intrinsece constituire, obschon Beides nur eine und dieselbe Sache ist. Er wollte diese Distinction als „formalis“ bezeichnet wissen, weil sie eben auf die genannten Formalitäten oder Grade derselben Sache (wie animal und rationale in dem Menschen, wovon sogleich) gehe; als „actualis“ sollte sie bezeichnet werden müssen, weil sie mehr, als blos fundamental (oder potential), nämlich in actualer Wirklichkeit vorhanden sei. Der Zusatz „ex natura rei“ soll nicht blos den Gegensatz zur distinctio rationis ausdrücken, sondern hier besagen, daß diese Distinction daher rührt, weil das Eine (distinguirte) nicht zu dem formalen Begriffe des Anderen gehört. — Diese Distinction, behaupten die Thomisten, ist völlig überflüssig und daher nicht zuzulassen. Alles, was diese Distinction leisten soll, gewährt eben schon die genannte distinctio virtualis (s. Logik §. 71 und 72). Daß sie aber außerdem vollends irrig ist, wird sich gleich zeigen. Kehren wir vorerst zur distinctio rationis zurück.

Die distinctio rationis wird gewöhnlich doppelt und zwar in folgender Weise getheilt: in die distinctio rationis ratiocinatae und rationis ratiocinantis. Erstere ist diejenige, bei welcher der distinguirende Verstand ein Fundament oder einen Grund (daher der Ausdruck ratiocinata d. h. begründet) für seine Distinction in der distinguirten Sache selbst hat z. B. wenn man die göttlichen Eigenschaften von einander distinguirt, die doch in Wirklichkeit alle identisch sind mit dem göttlichen Wesen. Die andere (dist. rationis ratiocinantis) dagegen hat in der distinguirten Sache selbst durchaus keinerlei Fundament, sondern ist nichts, als eine bloße Fiction des Gedankens, die sich der Verstand seiner eigenen Schwäche wegen, doch aber seiner erkennenden Natur gemäß bildet z. B. wenn ich unterscheide zwischen Tullius und Cicero, oder wenn ich sage: Cicero ist Cicero, um ein und dasselbe Suppositum als Subject und Prädicat meiner identischen Aussage zu fassen, oder wenn ich, meiner menschlichen Fassungskraft und Schwäche gemäß den Willen Gottes von seinem actualen Wollen (voluntas — volitio) unterscheide. Dagegen hat die distinctio rationis ratiocinatae in dem Reichthum und der Fülle des identischen Objects zugleich seinen Grund, indem wegen der eminenten Natur des Dings eine Vielheit, die in niedriger stehenden Naturen getheilt vorhanden, in der höheren Natur Eins ist, wie z. B. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in den Creaturen distinct oder real geschieden, in Gott dagegen identisch sind. — Statt dieser zweifachen Eintheilung der distinctio rationis theilt man aber auch (eben so, wie bei der distinctio realis) dreifach, nämlich: distinctio rationis major, minor und minima. Das deßhalb, weil die vorher genannte distinctio rationis ratiocinatae streng genommen

doppelt unterschieden werden kann. Wenn nämlich das gebotene Fundament der Distinction (oder die res virtualiter multiplex) ein derartiges ist, daß aus demselben zwei vollkommen distincte Begriffe genommen werden können, von denen der eine (an sich betrachtet) durchaus gar nicht in dem anderen (ebenfalls an sich betrachtet) eingeschlossen ist, wie z. B. wenn ich die humanitas unterscheide in die animalitas und rationalitas als in zwei vollkommen distincte Begriffe, von denen der eine, die animalitas, sogar den gerade entgegengesetzten Wesen, nämlich den irrationalen, zuertheilt werden kann, wenn, sage ich, ein derartiges Fundament zur Distinction vorhanden, so nennt man das eine distinctio rationis major. Wenn dagegen das Fundament nur ein derartiges ist, daß zwar verschiedene Begriffe aus ihm genommen werden können, daß aber diese Begriffe nicht vollkommen distinct, sondern so beschaffen sind, daß der eine implicite (nicht explicite) den anderen in sich schließt, wie z. B. wenn ich in dem ens das unum, verum und bonum unterscheide, von denen eins in dem anderen und alles in dem ens eingeschlossen ist: dann ist das eine distinctio rationis minor. Das dritte Theilungsglied, die distinctio rationis minima fällt wieder vollends zusammen mit der distinctio rationis ratiocinantis. Es braucht nach dem Gesagten kaum bemerkt zu werden, daß die distinctio virtualiter realis, oder, wie man gewöhnlich sagt, distinctio virtualis auf Seite der realen Distinction, und die distinctio rationis ratiocinatae (major und minor) auf Seite der Mentaldistinction vollends zusammenfällt. Je nachdem man ein und dieselbe Sache von dem einen oder dem anderen Gesichtspuncte faßt, je darnach ändert sich die Benennungsweise: faßt man das reale Fundament

für die erst zu machende Verstandesdistinction, so spricht man natürlich von der **distinctio realis virtualis**; faßt man aber die erst zu machende Verstandesoperation, durch welche die Distinction erst formal oder actual entsteht, so spricht man eben so natürlich von der **distinctio rationis**. Daß bei solchen doppelseitigen Dingen Sophistereien gemacht werden können, versteht sich.

Sehen wir nun das Nähere über die Thomistische **distinctio virtualis** und die Scotistische **distinctio formalis actualis ex natura rei**, indem wir die zwischen den metaphysischen Graden bestehende Distinction untersuchen.

§. 93.

Fortsetzung.

Distinction der metaphysischen Grade.

Zuvörderst: was versteht man unter metaphysischen Graden? Antwort: die metaphysischen Grade (**gradus metaphysici**) oder metaphysische Stufen (des Seins nämlich) sind nichts anderes, als die niederen oder höheren, mehr oder weniger weitergreifenden oder abstracten Prädicate, welche in einem concreten Dinge, nämlich in der **substantia prima**, enthalten sind und davon ausgesagt werden können. So ist z. B. in Petrus enthalten und kann von ihm ausgesagt werden „Mensch"; in diesem ist wieder enthalten und kann von ihm ausgesagt werden „thierisches Wesen"; in diesem und von diesem wiederum „körperliches Wesen"; in diesem und von diesem wiederum „substanziales Wesen", und zuhöchst das „Sein". Ich sage: „das Eine ist in dem Anderen enthalten und

kann von ihm ausgesagt werden (praedicari):" denn man erinnere sich aus der Logik (Lehre von den Universalien), daß das universale metaphysicum und logicum der Sache nach ein und dasselbe ist und daß der Unterschied blos darin besteht, daß das metaphysische Universale sich auf die concreten Dinge und weiterhin das höhere Universale auf das niedere bezieht als auf den terminus a quo (relictum), daß dagegen das logische Universale sich auf die concreten Dinge und das Höhere auf das Niedere bezieht als auf den terminus ad quem (comparatur); daß also der Metaphysiker die universale Natur blos betrachtet, insofern sie von der individuellen Singularität entblößt, gereinigt ist; daß dagegen der Logiker dieselbe Universalität betrachtet in ihrer Relation zu den Dingen, von denen jene ausgesagt werden kann (das „Prädicat" muß bekanntlich immer universaler sein, als das „Subject", mit Ausnahme der identischen Prädication). Beide, das logische und metaphysische Universale, kommen aber darin vollends überein, daß sie immer das Niedere, zuletzt das singular concrete als Terminus (das eine ad quem, das andere a quo) connotiren und in gleicher Distanz von diesem Terminus entfernt stehen je nach ihrer größeren oder geringeren beiderseitigen Universalität (man sehe hierüber m. Logik). — Da wir nun von der singulären Concretheit oder der substantia prima zu dem ersten, zunächstliegenden Universale, von diesem wieder zu einem weiter liegenden und umfassenderen, und so abermals und abermals aufsteigen als auf eben so vielen Stufen des Seins bis zur höchsten, universalsten Stufe, zu dem „Sein rein als solchem", oder sei es, daß wir umgekehrt von diesem Alleruniversalsten herabsteigen als auf eben so vielen Stufen bis zu der untersten Stufe,

zu der singulären Concretheit: so erklärt sich von selbst, wie und warum diese Stufen „gradus metaphysici" genannt werden.

Die Frage ist also die: ob diese metaphysischen Grade (Stufen oder Prädicate) ihrer eigenen Natur nach (ex natura rei) und vor jeglicher distinguirenden Operation des Verstandes (ante omnem operationem intellectus) von einander verschieden sind, oder vielmehr ob diese metaphysischen Grade blos das Fundament zur Distinction in sich enthalten und darbieten, daß aber die Distinction selbst erst von dem Verstande gemacht werden muß und also nur eine distinctio virtualis oder rationis ratiocinatae ist? Die Antwort auf diese Frage wird uns vollständig unterrichten über die Natur der distinctio virtualis oder, was dasselbe ist, über die distinctio rationis ratiocinatae cum fundamento in re, oder, wie man auch sagen kann, über die „distinctio *fundamentalis*, quae redditur *actualis* per intellectum". Thomas und mit ihm die Thomisten sind einstimmig für die letztere Alternative der gestellten Frage, behauptend, daß die erstere Alternative oder die Scotistische Distinction gar nicht existirt. Diese Controverse ist eine sehr berühmte geworden zwischen der Thomistischen und Scotistischen Schule. Wollten wir vorerst auch absehen von der hinreichenden Wichtigkeit derselben, um (zumal jetzt, wo man viel wichtigere Distinctionen zu studiren hat) weitläufig behandelt werden zu müssen, so ist eine eingehendere Behandlung dieser Frage schon allein deßhalb nothwendig, um der oft zu lesenden Behauptung zu entgegnen: „Scotus, obwohl nicht zu der Ehre des englischen Meisters gelangt aus anderweitigen Gründen, habe doch den Thomas an Distinctionsgabe übertroffen." Das

„gut distinguiren" können schließt auch in sich, daß man sieht, wo man aufhören muß, zu distinguiren, um nicht „ohne Grund" und also „schlecht" zu distinguiren. Wir wollen das sehen.

§. 94.

Die Scotistische Distinction.

Vergegenwärtigen wir uns nach dem vorhin Gesagten das punctum saliens: Thomas erkennt blos zweierlei Gattungen von Distinction an, nämlich die distinctio realis und die distinctio rationis, und das deßhalb, weil jeder Grund oder Ursache der Distinction (ratio distinguendi) entweder in der Sache liegt oder blos im erfassenden Gedanken. Jede dieser beiden Gattungen ist wieder doppelt: die erste Gattung ist entweder die dist. realis im stricten Sinne, oder die dist. modalis; die andere Gattung ist entweder die dist. rationis sine fundamento in re oder die dist. rationis cum fundamento in re d. h. die distinctio virtualis. — Zwischen die genannten beiden Gattungen der dist. realis und rationis verlegt Scotus seine distinctio actualis formalis ex natura rei, wie diese Prädicate eben erklärt worden sind. Scotus fiel auf diese Distinction deßhalb, weil er bemerkte, daß in Einer real identischen Sache zwei Begriffe sich einigen können, von denen der eine den andern ausschließt, oder, bei denen der formale Grund des einen durchaus nicht der formale Grund des anderen sei, oder, abermals mit anderen Worten, Begriffe, deren constitutive Momente verschieden seien unabhängig von jeder erst eintretenden Operation des Intellects, also, wie man

sagt, „ante operationem intellectus“, also „ex natura rei“ z. B: in dem Begriffe von humanitas sind zwei andere, der von animalitas uud rationalitas, enthalten; von diesen beiden Begriffen hat jeder sein eigenes Constitutivum, das der andere nicht hat, und das trotzdem, daß sie in der humanitas nicht real verschieden sind (man beachte Letzteres wohl; denn es handelt sich gar nicht darum, daß die animalitas des Thiers und die rationalitas des Menschen zu unterscheiden seien; das versteht sich von selbst). Jede Distinction, so argumentirte Scotus, gründet auf einer Opposition; jede Opposition aber auf der Exclusion des Einen von dem Andern. Nun ist aber offenbar der Begriff z. B. von rationale nicht eingeschlossen in dem von animale; jedes hat seine eigene Definition, weil sein eigenes Wesen. Hierin wurde Scotus dadurch bestärkt, daß von dem animale und rationale zwei contradictorische Dinge ausgesagt werden können (nämlich: das Formale des animale ist, daß in dem animale Mensch und Thier übereinkommen, während das Formale des rationale ist, daß Mensch und Thier nicht darin übereinkommen, und so mehrere contradictoria z. B. discurrere auf der einen Seite und non discurrere auf der anderen): also, schloß Scotus, müssen die Dinge, von denen gerade entgegengesetzte Sachen ausgesagt werden können, auch an sich oder von Seite ihrer eigenen Natur verschieden sein. Solchartige Verschiedenheiten in Einer identischen Sache nannte Scotus „formalitates“ *).

---

*) Das Wort formalitas ist also hier von Scotus in einem ganz anderen Sinne gebraucht, als sonst die scholastische Redeweise es erfordert: nämlich formalitas ist das in abstracto, was forma besagt in concreto. Scotus war

Diese Distinction nun wird von Thomas nicht anerkannt und von allen Thomisten als völlig unzulässig erklärt. Das aus dem einfachen Grunde, weil sie ohne Grund ist („sine necessitate non debent multiplicari divisiones“ sagt ein Axiom; „quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est quod fiat per multa“ Sa. c. Gent. l. 3. c. 70). Sie ist aber ohne Grund, weil Alles das, was durch diese Distinction erreicht werden soll, vollends erreicht wird durch die Thomistische distinctio virtualis. Und um sich davon zu überzeugen, beachte man wohl, daß die distinctio virtualis auf einer identischen Sache beruht, die „virtualiter multiplex“ ist d. h. die wegen ihrer eminenten Natur in ihrer durchaus einfachen Einheit der Kraft nach eine Vielheit einschließt, oder besser einer Vielheit von Dingen gleichkommt, die in weniger hochgestellten Naturen als real distincte Mehrheiten vorhanden sein können und sind. So schließt z. B. eine einzige Goldmünze virtuell den Werth mehrerer Silbermünzen in sich; gleicher Weise schließt der Mittelpunct des Kreises virtuell so viele einzelne Puncte in sich, als Radien gezogen werden; und wiederum: so kann

---

hier aber eben so in der Klemme mit dem Ausdruck, wie mit der Sache. Das „formalitas“ sollte eine weitere Formation der Form ausdrücken: was war da anderes möglich, als eine Diminutivform von forma! Es mußte ja ein und dieselbe substanziale Form beibehalten werden; es sollte und durfte aber auch nicht zu dem Modus übergegangen werden. Da war allerdings guter Rath theuer für die Terminologie. Will man sich solcher Gelegenheiten bedienen, um sich gegen scholastische Spitzfindigkeiten zu ereifern, so habe ich nichts dagegen; nur schütte man das Kind nicht aus mit dem Wasser!

ein und derselbe identische Punct sowohl als Ende, wie als Anfang, also unter zwei ganz verschiedenen Gesichtspuncten gefasst und eben darnach auch definirt werden. Also wegen des Reichthums, wegen der Fülle seines Inhalts kann ein solches virtuell vielfaches Ding von verschiedenen Seiten erfasst und folgerichtig diese distinct erfassten Seiten desselben in distincte, wesentlich verschiedene, aber natürlich, in Bezug auf das Ganze, **inadäquate** Begriffe gefasst werden, so zwar, daß diese distincten Begriffe, einzeln und als solche genommen, sich sogar wechselseitig ausschließen. „Dicendum, quod de eo, quod est *idem* re et *ratione differens*, nihil prohibet praedicari contradictoria, ut dicit Aristoteles (3. Physicorum, t. 21.) sicut patet, quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis, et secundum quod est principium, non est finis, et e contrario“ (Q. 7. de Pot. a. 1. ad 5)*). Hierbei beachte man aber wohl: wir leugnen nicht, daß contradictorische Sachen von Seite der Sache wahr seien; sondern wir leugnen, daß eine actuale Distinction von Seite der Sache erforderlich sei, und behaupten, daß die virtuale vollends genüge, vermöge welcher virtualen Distinction gewisse Dinge nicht durchaus und adäquat dasselbe sind. Daher tritt die be-

*) Der Text macht dann die Anwendung dieses Satzes auf Gott, seine Wesenheit und Proprietäten nämlich: unde, cum essentia et proprietas sint idem re (wie bei Gott das der Fall ist) et differant ratione, nihil prohibet, quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile“, wie denn die essentia divina mittheilbar, die persona aber unmittheilbar: „in quantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiae rationem, sequitur, quod aliquid possit affirmari de uno, quod negatur de altero“ (Sa. th. p. 1. q. 39. a. 1. ad 2).

sagte hier mögliche und wirkliche Contradiction zwar in Bezug auf dieselbe Sache ein, aber es wird dabei **nicht unter demselben Gesichtspuncte und in gleicher Weise diese identische Sache genommen.** Dagegen wirkt jede actuale Opposition auch eine actuale Distinction zwischen den entgegengesetzten Extremen, wie z. B. zwischen esse und non esse, oder überhaupt zwischen conträren Dingen; nicht aber wird diese Distinction gewirkt in dem Subjecte, welchem die Extreme zukommen; es genügt, daß dieses Subject ein „virtualiter diversum" ist, um je nachdem es unter verschiedenen Gesichtspuncten gefasst wird, contradictorische Dinge zuzulassen.

Nach dem Gesagten zerfällt also der oben angegebene Grund für die Annahme der Scotistischen Distinction in Nichts und damit natürlich die Distinction selbst. Wenden wir nun die Sache an auf die metaphysischen Grade.

§. 95.

Fortsetzung.

Von diesen metaphysischen Graden, wie sie oben (§. 93.) erklärt worden, behauptet Scotus, daß sie actualiter formaliter ex natura rei, also ante operationem intellectus, unterschieden seien; die Thomisten dagegen halten hier an der distinctio virtualis fest, lehrend, daß die Verschiedenheit oder Distinction der metaphysischen Grade erst durch die distinguirende Operation des Intellects entsteht, daß aber die objectiv identische Sache (oder die Sache an sich) eine virtuell vielfache ist, die eben dadurch ein sicheres Fundament für die zu machende Gedankendistinction abgibt. Also z. B. in dem Menschen

sind die animalitas und rationalitas zwei metaphysische Grade, die durch den Intellect als zwei Dinge gefasst werden, weil sie in dieser Fassung eben zwei verschiedene Dinge sind; aber in der objectiven Sache ist es ein einziges ganz identisches Wesen, ein und dasselbe Princip, das wegen seiner eminenten Natur außer der rationalitas virtuell auch die animalitas in sich schließt, so daß, obschon die Functionen von Seite der animalitas (z. B. sentire) und von Seite der rationalitas (z. B. discurrere, argumentari) wirklich verschiedene, ja sich entgegengesetzte (für die rationalitas: argumentari, für die animalitas: non argumentari) sind, doch deßhalb das Princip dieser verschiedenen Functionen noch nicht ein actual unterschiedenes, sondern blos ein virtual mannigfaltiges ist. Denn immer braucht da, wo die Operationen verschiedene sind, nicht auch das Princip derselben ein actual unterschiedenes zu sein, nämlich überall da nicht, wo das Princip eine Form höherer Art ist, die mehrere niedere Formen virtual in sich schließt. Vergegenwärtigen wir uns aus der Physik die Lehre über die Formen, wie sie namentlich bei der Lehre von der menschlichen Seele, welche virtuell die thierische und vegetative Seele in sich schließt, gegeben worden (s. m. Physik §. 61; dann §. 175 und 176). Das dort Gesagte ist in folgendem Texte enthalten: „Quo modo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis. Et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in 8. Metaph. assi-

milat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; et in 2. de anim. comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram est tetragona et per aliam pentagona (quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur): ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem" (Sa. th. p. 1. q. 76. a. 3). Die Ausdrucksweise: „Formae substantiales se habent sicut numeri vel sicut figurae; semper enim major numerus vel figura continet in se minorem, sicut quinarius quaternarium, et pentagonus pentagonum" (Quodl. 1. a. 6.) ist dem Thomas so geläufig, daß sie überall wiederkehrt. Ganz in gleicher Weise also, wie die höhere, vollkommenere Figur die niederen in sich enthält, so enthält der höhere metaphysische Grad die niederen Grade in sich; und so enthält in unserem Beispiele die humanitas in sich die animalitas und vegetabilitas, nicht in der Weise, wie eine Vielheit von Einheiten distinct als solche in einem Alles Umfassenden enthalten ist als z. B. eine Menge von Geldmünzen in einem Beutel, sondern in dynamischer Kraft, die in ihrer real ununterschiedenen Einheit virtuell die niederen Vielheiten in sich schließt. Dabei erinnere man sich, wie in der Physik gelehrt worden, daß jedes Ding durch ein und dieselbe Form, (die eben deßhalb die substanziale Form heißt) **ist** und auch zugleich das **particular Bestimmte** ist, was es eben ist z. B. das Feuer ist durch seine Feuerform d. h. es **hat** durch diese seine Form das **Sein** und das **Sosein** zu-

gleich. „Per unam et eandem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis et sic usque ad specialissimam speciem“ (Q. de spirit. creat. a. 1. ad 9). „Illud, quo aliquid fit de potentia actu ens, est et forma et actus ipsius (d. h. Sosein und Sein desselben). Corpus autem per animam fit ens de potentia existente: **vivere enim est esse viventis**“ (Sa. c. Gent. l. 2. c. 57). Diese vor Allem zu beachtende Wahrheit gilt (wie wir in der Logik gesehen) von allen Universalien. „Quod est *commune* multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est, quod vere est animal; alias sequeretur, quod in Socrate et Platone essent plura animalia, animal sc. commune, et homo communis et ipse Plato. Multo ergo minus *et ipsum esse* commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 26). „Forma perfectior virtute continet, quidquid est inferiorum formarum: et ideo, **una et eadem** existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, **et** per quam est corpus, **et** per quam est vivum, **et** per quam est animal, **et** per quam est homo“ (Sa. th. p. 1. q. 76. a. 6. ad 1), wie wir denn in der Physik gesehen, daß in jedem Compositum nur eine einzige substanziale Form vorhanden sein kann. Weil aber die höhere Form mehr enthält, als die niedere, so kann eben das mehr und weniger, was in der höheren Form identisch vorhanden, einzeln betrachtet

werden. „Quia igitur anima intellectiva **virtute** continet id, quod sensitiva habet et adhuc amplius: potest seorsum ratio considerare, quod pertinet ad virtutem sensitivae, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit *commune* homini et aliis animalibus, ex hoc rationem *generis* format; id vero, in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi *formale* et completivum et ex eo format *differentiam* hominis" (Sa. th. p. 1. 76. a. 3. ad 4).

Das, wodurch man sich hier täuschen läßt (cf. Physik), ist, daß man die Formen selbst ins Genus versetzt, während doch nicht die Formen, sondern erst die Composita selbst als in genere seiend gefasst werden können. Durch dieses Versehen argumentirt man dann so: das corruptibile (und das ist das animale) und das incorruptibile (und das ist das rationale) gehören verschiedenen Gattungen an; also sind beide nicht in Einer Form identisch. Nicht so: das Antecedens trifft blos die Composita, nicht aber die einfachen Formen. Die Form wird nämlich zu dem Genus des Compositum hingezogen, dessen Form sie ist. Daher kann eine incorruptibile Form, wie die anima rationalis humana als forma compositi rücksichtlich des generischen Begriffs mit einer corruptibilen Form übereinkommen, indem jene incorruptibele Form seinem Compositum gewisse Grade des Seins mittheilt, die auch dem compositum corruptibile gemeinsam sind (cf. Sa. th. p. 1. q 76. a. 3 und m. Physik)*).

*) Will man mehrere Texte über das Gesagte, so vergleiche man Th. 7. Metaph. lect. 12 & 13; Op. de ente et ess. c. 3; Op. 42. c. 9; Sa. th. p. 1. q. 76. a. 3. und Q. de spirit. creat. a. 1. ad 9, wo es heißt: „formae, quibus species distinguuntur, non sunt aliud a forma generis secundum rem."

In dem vorgehends Gesagten haben wir alle hier gewöhnlichen Einwendungen anticipirt und durch die gegebenen Erklärungen im Voraus widerlegt. Es wird keine der distincten Hervorhebung bedürfen. Wir haben nämlich gesehen, wie allerdings ganz contradictorische Dinge von ein und derselben identischen Sache ausgesagt werden können; dadurch wird aber das Hauptfundament der Scotistischen Distinction weggerissen. Dann haben wir gesehen, wie ein anderes Hauptargument, nämlich daß die animalitas hominis und die animalitas animalis formal dieselbe Natur sei, umgestoßen wird, indem wir gezeigt, daß diese formale Identität sich auf den generischen Begriff der Composita, nicht aber auf den specifischen der Formen bezieht; fügen wir hinzu, daß diese formale Identität sich auf die beider Seits in identischer Weise auszuübenden Functionen bezieht, nicht aber auf die Formen selbst, von denen die eine, weger ihrer eminenten ganz verschiedenen Natur, zwar geeignet ist, die niederen Functionen der animalitas auszuüben (weil sie virtuell die forma animalitatis in sich enthält), aber nichtsdestoweniger eine ganz andere specifisch verschiedene Form ist der selbsteigenen Natur nach. Zudem bewiese das angeführte Argument, wenn es richtig wäre, gar zu viel: denn es bewiese nicht blos die „Scotistische actual formale" Verschiedenheit, sondern im eigentlichen Sinne die „reale Verschiedenheit", insofern ja offenbar die animalitas hominis und die animalitas animalis (z. B. des Hundes) real verschiedene Dinge sind. Man hatte aber dann obendrein den (gleich anfangs festgesetzten) Fragepunct aus dem Gesichte verloren, nach welchem es sich um die Distinction in ein und demselben realen Sein, also um die animalitas in homine und seiner rationalitas, nicht

aber um die animalitas animalis und die rationalitas handelt. Der Satz also: „ubi sunt diversae operationes, ibi debent esse diversa principia operationum“ muß cum grano salis und cum distinctione verstanden werden, nämlich mit der Ausnahme, daß die diversa principia nicht in einen höheren, eminenteren Princip sich einigen, so daß das niedere Operationsprincip in dem höheren virtuell enthalten ist, wie das in unserem Falle eintritt. Die Operation der animalitas ist das sentire, die der rationalitas das ratiocinari, beide allerdings ganz verschieden; aber deshalb ist das principium sentiendi noch nicht actual und formal verschieden von dem principium ratiocinandi, weil jenes Principium vollends (virtute nämlich) enthalten sein kann und in unserem Falle wirklich enthalten ist in diesem. — Nicht minder leuchtet aus vorher Erklärtem ein, wie die animalitas in homine und die rationalitas, obschon sie eine identische Sache sind, doch wegen der Fülle des Seins eben dieser identischen Sache, die beide in sich enthält, getrennt betrachtet und also auch getrennt definirt (also natürlich mit wesentlich verschiedenen Definitionen) werden können.

Schließlich muß noch die Objection hervorgehoben werden, welche von Seite des totum metaphysicum und totum physicum hergenommen wird. Das physische und metaphysische Ding oder Ganze ist doch der Sache nach oder dem wirklichen Sein nach dasselbe: also scheint, wie in dem physischen Ganzen reale Theile vorhanden sind, auch in dieser Sache als metaphysischem Ganzen, (das doch keine bloße distinctio rationis ist; denn sonst beständen ja auch in Gott metaphysische Theile, was doch nicht der Fall ist) eine actuale Distinction vorgenommen werden zu können, ohne die reale Einheit zu stören. Die

physischen Theile des physischen menschlichen Ganzen sind anima und corpus; die metaphysischen Theile des correspondirenden metaphysischen Ganzen sind animalitas und rationalitas. Diese beiden Dinge, animalitas und rationalitas, sind doch wirklich, und das Wesen des Theils ist doch, daß er sich von seinem ihm zugehörigen Theile unterscheide. — Diese Objection beruht auf einem doppelten Fehler: einmal, daß sie das metaphysische Ganze schlecht versteht; und zweitens, daß sie die Realität des metaphysischen Ganzen verwechselt mit einer distincten Realität der Theile. Das metaphysische Ganze besteht nicht aus Theilen (im stricten Sinne), sondern vielmehr aus verschiedenen Prädicaten, die derselben Sache angehören, nämlich aus Genus und Differenz, die virtuell in ein und derselben identischen Sache enthalten sind; die physische Composition ex materia et forma ist eine ganze andere, obschon das physische und metaphysische Ding der Sache nach dasselbe Ding ist. Die metaphysischen Theile sind zwar eine distinctio rationis, aber mehr als eine **bloße** distinctio rationis, weil eben bei der metaphysischen Distinction das fundamentum in re vorhanden ist. Dann (zu zweitens): die metaphysischen Theile sollen real sein: freilich in Bezug auf das ontologische Sein; nicht aber actual verschieden, insofern sie als Theile genommen werden. Das beruht blos auf einer Äquivocation im Ausdrucke, da das Reale, aber als Theil Gefasste doppelt betrachtet werden und somit doppelt verstanden werden kann: einmal von Seite der Realität, dann von Seite der gemachten Theilung. Die metaphysischen Theile besagen also immer eine reale Natur, aber deßhalb noch nicht schon reale oder actual distincte Theile. — So viel kann genügen über diese

Controverse, die mir des Namens Controverse nicht würdig zu sein scheint. Weil jedoch der berüchtigte Streit über Nominalismus und Realismus in der hier behandelten Sache, nämlich in der 'distinctio virtualis, seine vermittelnde und adäquate Lösung bekommen hat, so wird man (auch abgesehen von dem Grunde, die Distinctionsgabe des Thomas zu prüfen) die genommene Weitläufigkeit entschuldigen.

§. 96.

Zweite Frage: Wahrheit des Seins.

Als zweite Proprietät jeglichen Seins haben wir das „wahr sein" (verum) angegeben.

Wir haben anderswo (Erkenntnißth. und Logik) mit Thomas eine dreifache Wahrheit unterschieden, nämlich:

1. Die objective Wahrheit (veritas objectiva) oder die Wirklichkeit der Dinge.

2. Die formale oder subjective Wahrheit d. h. die erkannte objective Wahrheit formal als in dem erkennenden Subjecte befindlich (veritas formalis seu objectiva).

3. Die moralische oder sprachliche Wahrheit (veritas signi, veritas orationis oder veritas in dicendo), vermöge der mein Thun und Sprechen mit meinem Denken oder Wollen übereinstimmt, also der Lüge entgegensteht. Während mit der letzteren die Moral, mit der zweiten die Logik es zu thun hat, gehört erstere der Metaphysik an und heißt sie deßhalb die metaphysische oder auch transcendentale Wahrheit, wie aus der erklärten Transcendenz der Proprietäten des ens einleuchtet. Während

die subjective oder formale Wahrheit in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit der zu erkennenden Sache (adaequatio intellectus cum re), liegt die metaphysische umgekehrt in der Uebereinstimmung der (geschaffenen) Sache mit dem (schöpferischen) Intellecte (adaequatio rei cum intellectu). Zwar ist das „Wahrsein" gemäß der früher erklärten Definition von Proprietät, wie diese hier zu verstehen ist, mit dem Dinge identisch, das Ding selbst; aber wir haben doch in dem oben diese Proprietäten erklärenden Texte (Q. 1. de Verit. a. 1.) ersehen, daß diese Proprietät zu denjenigen gehört, die mit Bezug auf ein Anderes eintreten, nämlich: wie das „Gutsein" mit Bezug auf das Begehrungsvermögen, so das Wahrsein mit Bezug auf das Erkenntnißvermögen. Da nun sowohl von dem Intellecte ausgesagt wird, daß er wahr sei, als auch von der objectiven Sache, daß sie wahr sei, und da in der einen, wie in der anderen Hinsicht sich bewahrheitet, daß das ens und das verum Eins sind: so entsteht hier die wichtige Frage, welche Thomas selbst stellt: „utrum veritas *principalius* in intellectu, quam in rebus reperiatur?" Thomas selbst möge uns die Sache erklären durch die Antwort, welche er auf diese Frage (Q. 1. de Verit. a. 2.) gibt, wodurch er zugleich die ganze Lehre von der Wahrheit erklärt nach allen ihren Beziehungen. „Respondeo dicendum, quod in illis, quae dicuntur per prius et posterius de multis, non semper opportet, quod id, quod per prius recipit praedicationem communis, sit ut causa aliorum, sed illud, in quo primo ratio illius communis completa invenitur; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo cum *verum* dicatur

de pluribus per prius et posterius, opportet, quod de illo per prius dicatur, in quo invenitur perfecta ratio veritatis. Complementum autem cujuslibet motus est in suo termino per operationem animalis. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad *animam;* opportet enim, ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis. Sed motus appetitivae virtutis terminatur ad *res;* et inde est, quod Philosophus in 3. de anima (text, c. 54 & sqq.) ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum sc. quod res, quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc, quod perveniat ad rem, a qua motus incepit. Et quia *bonum*, ut supra (art. praec.) dictum est, dicit ordinem ad *appetitum*, *verum* autem ad *intellectum:* inde est, quod Philosophus dicit (5. Metaph. text. c. 9), *quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente.* Res autem non dicitur vera, nisi secundum quod est intellectui adaequata: unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum *practicum*, aliter ad *speculativum.* Intellectus enim practicus *causat* res: unde est *mensuratio* rerum, quae per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus: et ita res *mensurant* ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur 10. Metaph. (text. c. 9), sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus, res autem naturalis mensurans et mensurata, sed in-

tellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, inquantum implet hoc, ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum (in lib. de verit.)*) et Augustinum (in lib. de ver. rel. c. 31)**) et per Avicennam in definitione inducta, sc. *veritas cujusque rei* etc.***). Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem, sicut e contrario res falsae dicuntur, quae natae sunt videri, quae non sunt aut qualia non sunt, ut dicitur in 5. Metaph. (text. c. 34). Prima autem ratio veritatis per prius inest rei, quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur aufferri, nullo modo veritatis ratio remaneret". In

---

*) „Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis" (l. c. c. 12).

**) „Veritas est, qua ostenditur id, quod est" (l. c. c. 36) und: „veritas est, secundum quam de inferioribus judicamus" (ibid. c, 31).

***) „Veritas cujuslibet rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est rei" (11 Metaph. c. 11), mit welcher Definition die objective Wahrheit gemeint ist, welche auch Augustinus meint, wenn er sagt: „verum est id, quod est" (in Solil. c. 5).

diesem herrlichen Texte ist in kürzestem Abrisse nicht minder, wie in vollständiger Erklärung die ganze Lehre über die Wahrheit enthalten. Als besonders beachtenswerth sei besonders an das unterschiedliche Verhältniß der Objecte zu dem **speculativen** und zu dem **practischen** Intellecte (sei's, daß dieser der menschliche oder göttliche practische Intellect ist) erinnert. Der practische Intellect (in dem Sinne, wie hier derselbe verstanden wird)*) verursacht die Wirklichkeit und daher die Wahrheit der Dinge, welche er producirt; der rein speculative Intellect dagegen wird ein wahrer oder wahrheitsgemäßer, ein die Wahrheit beschauender Intellect durch die erkennende und gewisser Maßen passive Aufnahme der erkannten objectiven Wahrheit der Dinge, und wird mithin insofern von den Dingen verursacht. Im ersten Falle ist mit Thomas zu sagen: „intellectus mensurat rem"; im zweiten dagegen: „res mensurant intellectum". Nehmen wir noch einen Text aus der Sa. theol., der uns das Ge-

*) Man wird den Unterschied zwischen practischem Intellect im Allgemeinen, und dem practischen Intellecte in moralischen Dingen insbesondere sich leicht formiren. Wenn der practische Intellect (cf. m. Psychol.) im Allgemeinen zu definiren ist als „intellectus, cujus activitas dirigitur seu tendit ad opus", so ist jedes opus, sowohl das physicum, als morale, mitverstanden. Der moralische practische Intellect wird in doppelter Beziehung ein practischer genannt: einmal, insofern überhaupt nach dem durch den Intellect Erkannten moralisch gehandelt werden soll; dann im stricteren Sinne, insofern er durch seine practische Erfassung des Objects dieses formal für die Moralität constituirt. — Der speculative Intellect ist zu definiren als „intellectus, cujus activitas sistit in intelligendo". Wobei man beachte, daß auch das Moralische speculativ erfasst werden kann.

sagte in neuer Weise wiederholt und uns zeigt, wie Thomas überall und stets sich gleich bleibt. Auf die Frage: „utrum veritas sit tantum in intellectu?" antwortet Thomas: „dicendum, quod, sicut *bonum* nominat id, in quod tendit appetitus, ita *verum* nominat id, in quo tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcunque cognitionem, quia cognitio est, secundum quod *cognitum est in cognoscente;* appetitus autem est, secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu*). Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur, prout est boni: ita, cum verum sit intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivatur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquam ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel *per se*, vel *per accidens*. Per se quidam habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum, a quo cognoscibilis est: sicut si dicamus, quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum, a quo non

*) Man merke sich diesen Gegensatz: in cognitione res trahitur ad intellectum; in appetitu voluntas seu appetens trahitur ad rem. In dem vorigen Texte hieß es: „motus cognitivae virtutis terminatur ad animam..; sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res".

dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id, quod inest ei per accidens, sed secundum id, quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur *vera absolute* secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. Et inde est, quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum; dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae, quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina; dicitur enim *verus lapis*, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus in lib. de vera relig. (c. 36.) dicit, quod veritas est, qua ostenditur id, quod est; et Hilarius dicit, qnod verum est declarativum aut manifestativum esse. Et hoc pertinet ad veritatem, secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini in l. de ver. rel. talis: *veritas est summa similitudo principii, quae sine nulla dissimilitudine est;* et quaedam definitio Anselmi (in dial. de verit. c. 12) talis: *veritas est rectitudo sola mentis perceptibilis* (nam rectum est, quod principio concordat); et quaedam definitio Avicennae talis: *veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse, quod stabilitum est ei.* Quod autem dicitur, quod veritas est adaequatio rei et intellectus, potest ad *utrumque* pertinere" (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 1).

§. 97.

Fortsetzung.

So einfach das Gesagte auch zu scheint, so stellen sich doch bei genauerer Untersuchung über die Natur des Begriffs Wahrheit nicht geringe Verfänglichkeiten ein, so daß die Frage: „quid est veritas?“ (die Pilatus spöttelnd that) als Hohn auf die Philosophie wohl entstehen konnte, namentlich in nachscholastischer neuerer Zeit, da eine principlose Dialectik gegenüber den eben so principlosen unphilosophischen Practikern das Oberste zu unterst und das Unterste nach oben zu drehen und alles in pantheistischem Chaos durcheinander zu mischen wagen konnte. Wohl mag man da, wenn man trotzdem als Philosoph d. h. als „Freund der Wahrheit“ auftreten will, gewärtigen müssen, das: „quid est veritas?“ im Sinne des Pilatus zugerufen zu hören und zu sehen, daß manche von dannen ziehen. Folgen wir indeß dem englischen Meister.

Aus dem im vorhergehenden §. Gesagten muß vor Allem die Distinction zwischen „veritas transcendentalis“ und „veritas formalis“ und ihr Verhältniß zu einander hervorgehoben, fixirt und allseitig erklärt werden. Dadurch wird das hinreichende Licht in die ganze Sache kommen. Die **transcendentale** Wahrheit oder die objective Wahrheit ist die Sache selbst, wie selbe in ihrem ontologischen Sein außerhalb des Intellects ist. Die **formale** Wahrheit dagegen oder die subjective (d. i. veritas in subjecto intelligente) ist die im Intellecte vorfindliche erkannte Wahrheit oder das „cognitum in cognoscente“. Die transcendentale Wahrheit ist die Wesen=

heitsübereinstimmung jeglichen Dings mit der göttlichen, urbildlichen, schöpferischen Idee von eben diesem Ding. Die formale Wahrheit dagegen ist, weil sie das Object als erkanntes fasst, die Uebereinstimmung des Intellects mit dem Ding, das erkannt wird. Kurz: die transcendentale Wahrheit ist die „adaequatio rei ad intellectum"; und die formale Wahrheit ist gerade umgekehrt die „adaequatio intellectus ad rem". Es kommt darauf an, diesen Gegensatz uns deutlich zu machen, zu begründen und die Beseitigung der Schwierigkeiten von hieraus vorzunehmen. Zu dem Ende ist vor Allem der Begriff von „formaler Wahrheit" zu urgiren, welchem Begriffe gegenüber der von „transcendentaler Wahrheit" wenig oder gar keine Schwierigkeit mehr bieten dürfte. Es wird sich bei Festsetzung des Begriffs von „formaler Wahrheit" herausstellen, warum wir anfangs gesagt, daß dieselbe von dem „Logiker" als seine Sache zu behandeln sei. Erinnern wir uns zuvörderst (aus der Logik und Physik), daß das Wort „formal" in doppeltem Sinne genommen werden kann: entweder nämlich im Allgemeinen für „abstractformal" (das abstractum ist bekanntlich eine forma sine materia seu subjecto) oder für „concretformal" (das concretum ist bekanntlich eine forma cum seu in subjecto). In dem einen, wie in dem anderen Falle ist der gemeinschaftliche Sinn der, daß „formal" das bezeichnet, was von Seite der Form ist, zum Unterschiede und im Gegensatze zu dem, was von Seite der Materie oder des Objects, wie wir zu sagen pflegen, vorhanden ist. Das „abstractformal" kann aber wieder in doppeltem Sinne genommen werden: nämlich entweder für eine reine Gedankenform (ens rationis, forma pure mentalis ex natura sua), deren Wesen eben

darin besteht, nichts mit concreten Dingen zu schaffen zu haben, weil sie als solche rein mentale Form gar nicht in ein reales Ding aufgenommen zu werden geeignet ist; oder aber es kann verstanden sein von einer Form, die in einem Substrate concret vorhanden sein kann, oder, wie wir zu sagen pflegen, eine Form mit einem Inhalte. In beiden Fällen haben wir es mit sogenannten „leeren Formen" oder mit „reinen Formen" zu thun, und in diesem Sinne sagt man, daß die Logik es mit bloßen Formen zu thun hat, eine „rein formale" Wissenschaft ist. — Dagegen das „formal" als concretformal" genommen, bezeichnet das eigentliche Constitutive, das Wesentliche, das, worin im stricten Sinne das Wesen einer Sache liegt (nach dem bekannten Satze: unaquaeque res est per suam formam; forma est id, per quod omnis res est id, quod est; forma constituit rem in sua essentia; forma dat speciem: ist alles dasselbe). Man kann also in diesem Falle das „formal" mit „wesentlich" geben. In diesem Sinne kann das Wort „formal" eben so in doppelter Weise gebraucht werden, wie vorhin. Da jedes Ding, insoweit es ein Ding (ens) ist oder als Ding genommen werden kann, selbst wenn es ein bloßes ens rationis ist (wie das früher erklärt worden), in irgend einer Weise eine Wesenheit hat, so kann auch bei jedem Dinge von dem die Rede sein, wodurch es formal d. h. in seiner eigentlichen Natur constituirt wird, so daß also der Sinn von „concret formal" als „wesentlich" ein ganz allgemeiner wird, überhaupt auf die einem jeden Dinge eigene Wirklichkeit seiner Natur geht und sohin wiederum sowohl auf die abstracten, als auf die concreten Dinge angewendet werden kann. Nehmen wir ein Beispiel: der finis ultimus in der Moral

ist als „abstract formal" genommen die beatitudo in communi; der **finis ultimus** als objectiv oder blos material genommen ist das summum bonum in seiner ontologischen, objectiven Realität außer mir; der **finis ultimus** als „concret formal" genommen ist die „possessio summi boni" oder das summum bonum in subjecto (wo dann unter Subject das das höchste Gut begehrende erfassende und besitzende Subject verstanden wird). So auch mit der Wahrheit: das Ding als seiend außer mir ist die objective oder materiale Wahrheit; dasselbe Ding als erkannt von mir und in mir (cognitum in cognoscente) ist die formale Wahrheit. So ist zu sagen, wenn die Sache der Wahrheit concret oder mit Bezug auf die concreten Dinge, die erkannt werden sollen, genommen wird. In diesem Sinne ist die concretformale Wahrheit die **actuale** Erkenntniß des Dings oder der Besitz dieser Erkenntniß oder der objectiven Wahrheit in dem Erkennen. In dieser actualen Erkenntniß hat sich also das Object oder die Materie für das Erkennen vereinigt mit dem Erkennen selbst als mit der Form: in dieser Vereinigung nun wird die **Wahrheit formal** constituirt d. h. das **Wesen** der Wahrheit liegt in der actualen Erkenntniß des Objects. Mit anderen Worten: das Formale des Begriffs „Wahrheit" liegt darin, daß ein Ding oder Object actual erkannt wird (oder, wie Thomas sagt: „quod cognitum sit in cognoscente"). Und man beachte wohl: indem wir von dem „**Wesen**" der Wahrheit sprechen, fragen wir: wodurch die Wahrheit „formal" als solche constituirt werde ganz im Allgemeinen, also abgesehen von diesem oder jenem particulären Objecte für die Erkenntniß und also insofern wieder in abstracto, nicht in con-

creto*). Die **formale Wahrheit** (veritas formalis) oder das Formale der Wahrheit bezeichnet also das, wodurch die Wahrheit wesentlich als „**Wahrheit**" constituirt wird, so zwar, daß erst dann von Wahrheit als solcher im stricten oder eigentlichen Sinne die Rede sein kann, wenn von der „formalen Wahrheit" die Rede ist; daß also, um es abermals mit anderen Worten zu sagen, der Begriff Wahrheit proprie der **Erkenntniß** des Objects angehört, und nur improprie dem **Objecte** der Erkenntniß; daß also die objective Realität der Dinge oder die transcendentale Wahrheit nicht im primären, sondern erst im secundären Sinne als „Wahrheit" bezeichnet wird; und das Alles trotzdem, daß das Object der Erkenntniß, wenigstens prioritate causae, eher ist, als die Erkenntniß selbst. Darin liegt, wie man sehen wird, das Verfängliche in unserer Sache, daß der Begriff „Wahrheit" vorzugsweise oder primär einer Sache zukommt, die doch erst secundär zu sein scheint, nämlich der „**Erkenntniß**" als solcher, die sich ja nach dem **Objecte** der Erkenntniß als Primärem sich zu richten hat. Man sollte also meinen, daß die „ontologische, objective oder transcendentale Wahrheit" zuvörderst, eigentlich und wesentlich als „Wahrheit" zu benennen sei, dagegen die „Erkenntniß der Wahrheit" oder die subjective Wahrheit oder das, was wir „formale Wahrheit" mit Thomas nennen, erst in secundärer und uneigentlicher Weise. Aber es scheint nur so; die Sache ist gerade gegentheilig zu benennen. Das haben wir jetzt mit Thomas näher zu begründen.

---

*) Diese lange Abschweifung über den Begriff „formal" habe ich mir hier erlaubt, weil ich aus Erfahrung sehe, wie schlecht man sich im Gebrauche des Wortes zurecht finden kann.

§. 98.

Fortsetzung.

Beginnen wir mit einem Texte, der uns die so eben vorgelegte verfängliche Objection im Allgemeinen als unlogisch hinstellt. Auf die Objection: „propter quod unumquodque, et illud magis, ut patet ex 1. Poster.; sed ex eo, quod res est vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa secundum Philosophum in praedicamentis: ergo veritas magis est in rebus, quam in intellectu" antwortet Thomas: „dicendum, quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, *non tamen oportet*, quod in re prius inveniatur ratio veritatis (d. h. die Wahrheit wesentlich oder formal als solche), sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis, quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas ejus, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter *esse* rei, *non* veritas ejus, causat *veritatem* intellectus. Unde Philosophus dicit, quod opinio et oratio vera est ex eo, quod res *est*, non ex eo, quod res *vera* est" (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 1. ad 3). Schon diese Antwort erläutert vollständig den Thomistischen Satz: „veritas principaliter est in intellectu, secundario in rebus." Hören wir aber Thomas weiter. Wenn die Wahrheit oder der Begriff von Wahrheit vorzugsweise im Intellecte und erst secundär in dem Objecte sich finden soll, so muß das sich herausstellen, wenn wir von den verschiedenen Operationen unseres Intellects (ich sage „**unseres** Intellects": denn von diesem haben wir als von gegebener Tatsache auszugehen, um weiterhin zu beurtheilen, wie es sich mit dem göttlichen Intellecte

verhält) diejenige Operation hervorheben, in welcher sich die dem Intellecte eigenthümliche Natur ganz besonders characterisirt. Diese Operation ist das Urtheilen (intellectus componens et dividens, wie aus der Logik und Psychologie bekannt). Daraus erklärt es sich, warum Thomas, nachdem er, wie wir gesehen, vorher im Allgemeinen gesagt, daß die formale Wahrheit vorzugsweise, eigentlich oder primär im Intellecte und erst secundär oder uneigentlich oder übertragen in der objectiven Sache sei, nunmehr specieller fragt: „utrum in intellectu componente et dividente sit veritas?“ und diese Frage natürlich bejahend beantwortet. Diese Antwort ist so instructiv, daß wir sie ganz vernehmen müssen. „Respondeo dicendum, quod sicut verum per prius invenitur in intellectu, quam in rebus, ita etiam per prius invenitur in actu intellectus componentis et dividentis, quam in actu intellectus quiditates rerum formantis. Veri enim ratio consistit in *adaequatione* rei et intellectus. Idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est. Unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu, ubi primo intellectus incipit aliquid *proprium* habere, quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens: inter quae adaequatio attendi potest. Intellectus autem *formans quiditates*, non habet, nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et *sensus*, in quantum accipit speciem rei sensibilis. Sed quando incipit *judicare* de re apprehensa, tunc ipsum judicium intellectus est quoddam *proprium* ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei, quod est extra in re, dicitur judicium *verum* esse. Tunc autem judicat intellectus de re apprehensa, quando dicit, quod aliquid est vel

non est: quod est intellectus componentis vel dividentis. Unde et Philosophus dicit 6. Metaph. (text. 8), quod compositio et divisio est in intellectu et non in rebus. Et inde est, quod veritas per prius invenitur in compositione et divisione intellectus; secundario autem dicitur verum et per posterius in intellectu formante *definitiones* (oder quiditates). Unde definitio dicitur vera vel falsa ratione compositionis verae vel falsae, ut quando sc. dicitur esse definitio ejus, cujus non est, sicut si definitio circuli assignetur triangulo; vel etiam quando partes definitionis non possunt componi ad invicem, ut si dicatur definitio alicujus rei animalis insensibilis; haec enim compositio, qua implicatur sc. quod animal est insensibile, est falsa. Et definitio non dicitur vera vel falsa, nisi per ordinem ad compositionem, sicut et res dicitur vera per ordinem ad intellectum. Patet ergo ex dictis, quod verum per prius dicitur de compositione vel divisione intellectus; secundo de definitionibus rerum, secundum quod in eis implicatur compositio vera vel falsa; tertio de rebus (und das ist die transcendentale oder objective Wahrheit) secundum quod adaequantur intellectui divino, vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano*); quarto de homine, qui est electivus orationum suarum verarum

---

*) Die transcendentale Wahrheit hat primär ihr Constitutives in der Conformität mit der göttlichen Idee; secundär aber darin, daß die Conformität mit dem menschlichen Intellect eintreten **kann** (das soll das „aptae natae sunt" bezeichnen). „Omne ens est adaequatum intellectui divino, et potens sibi adaequare intellectum humanum, et e converso" (Q. 1. de Verit a. 2. ad 1).

vel falsarum, vel qui facit aestimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea, quae dicit vel facit. Voces autem eodem modo recipiunt veritatis praedicationem, sicut intellectus, quos significant" (Q. 1. de Verit. a. 3). Vernehmen wir von Thomas dieselbe Antwort mit erklärender Modification und Erweiterung aus seinem Hauptwerke. „Respondeo dicendum, quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera, secundum quod habet propriam formam naturae suae: necesse est, quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus, in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde **conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.** Hanc autem nullo modo sensus cognoscit Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparationem, quae est inter rem visam et id, quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundum quod cognoscit de aliquo *quod quid est* (oder: formans definitionem seu quiditatem); sed quando judicat, rem ita se habere, sicut est forma, quam de re apprehendit: tunc primo cognoscit et dicit **verum**. Et hoc facit componendo et dividendo. Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum vel applicat alicui rei significatae per subjectum, vel removet ab ea. Et ideo bene invenitur, quod sensus est **verus** de aliqua re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est*; sed non, quod cognoscat aut dicat **verum.** Et similiter est de vocibus incomplexis.

Veritas igitur potest esse in sensu vel intellectu cognoscente quod quid est, **ut in quadam re vera,** non autem **ut cognitum in cognoscente**, quod importat nomen **veri**. Perfectio enim intellectus est verum ut **cognitum**. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu quod quid est" (Sa. th. p, 1. q. 16. a. 2). Während also die Sinne und der die Wesenheiten erfassende, aber noch nicht urtheilende Intellect wahr sind, oder mit anderen Worten, die Wahrheit materialiter erfassen, besitzt der urtheilende Intellect die Wahrheit formaliter oder die formale Wahrheit*). — Wie wir aber nicht schon in der ersten Operation des Intellects, in der simplex apprehensio oder dem Begriffe-bilden, die formale Wahrheit finden, sondern erst in der zweiten Operation, dem Urtheile, so tritt diese formale Wahrheit auch nicht in der dritten Operation oder dem Discursus in anderer Weise hervor, als in der zweiten Operation, insofern diese in der dritten wiederkehrt. Die dritte Operation nämlich ordnet gewisse „geurtheilte" Wahrheiten, durch deren Unterordnung eine weitere durch Schlußfolgerung zu finden. Von dieser Schlußfolgerung (consequentia) selbst aber sagen wir nicht, daß sie „wahr" oder „falsch", sondern daß sie

---

*) Man erinnere sich aus der Logik, daß die compositio et divisio eine doppelte ist, nämlich 1) die comp. et div. pure apprehensiva, wodurch **ohne** Urtheil es bejaht oder verneint wird; 2) die comp. et div. judicativa, wodurch das Urtheil, die Sache sei so oder sei nicht so, gefällt wird. Letztere compositio et divisio judicativa ist hier gemeint, wenn von der formalen Wahrheit die Rede ist.

„richtig" oder „unrichtig" (legitime seu illigitime) sei; das Consequens als wahr oder falsch genommen gehört dem Urtheile als solcher an.

Ehe wir die Application des Gesagten auf den göttlichen Intellect machen, wollen wir noch näher den menschlichen Intellect betrachten.

§. 99.

Fortsetzung.

Daß das Vorhergesagte, nämlich daß die formale Wahrheit erst im (intellectuellen) Urtheile sich als solche einfindet, ist sowohl eine factische Thatsache, vermöge welcher wir erst dann von formaler Wahrheit und Falschheit reden, wenn geurtheilt wird, als auch eine in der Natur des urtheilsfähigen Intellects begründete Sache. Betrachten wir, um das einleuchtend zu finden, näher die Natur des Intellects gegenüber der sensitiven Erkenntniß. Diesen Vergleich der sensitiven und intellectuellen Erkenntniß gibt Thomas vollständig bei Beantwortung der Frage: „utrum veritas sit in sensu?" Die hierauf gegebene Antwort ist die: „Respondeo dicendum, quod veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum: consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem

cognosci non potest nisi cognitâ naturâ ipsius actus, quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est, ut rebus conformetur. Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra seipsum reflectitur. — Sed veritas est in sensu sicut consequens actum ejus, dum sc. judicium sensus est de re, secundum quod est; sed tamen non est in sensu sicut cognita a sensu. Si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat. Quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec porportionem ejus ad res, et ita nec veritatem ejus. *Cujus est ratio*, quia illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa: in hoc enim, quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero, quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscentem et cognitum. Sed reditus iste completur, secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in lib. de causis (prop. 15), quod omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione *completa*. Sensus autem, qui inter caeteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile, sed etiam cognoscit se sentire; *non tamen completur ejus reditio*, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et se ipsum. Sed

potentiae naturales *insensibiles* nullo modo redeunt supra se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere" (Q. 1. de Verit. a. 9).

Wir haben also in der Completheit oder Vollendung des intellectuellen Seins die Completheit oder Vollendung seiner Thätigkeit zu suchen. Diese Completheit oder Vollendung der intellectuellen Operation macht es möglich, daß die „adaequatio intellectus cum re" formal als solche, folglich die „formale Wahrheit" erfasst wird, oder, genauer gesprochen, daß durch diese formale Erfassung der Uebereinstimmung des Erkennenden mit dem Erkannten das entsteht, was wir die „formale Wahrheit" nennen müssen. Ich sage „entsteht": das natürlich mit Bezug auf den secundären oder creatürlichen Intellect, welcher das objective Sein der Dinge supponirt, nicht aber verursacht, wie das bei dem göttlich causativen Intellect der Fall ist. Darüber sogleich.

Nach dem Gesagten wird man es leicht verstehen, wenn wir in der Erkenntnißtheorie gesagt haben: 1) die Sinne täuschen nie; und 2) der Intellect, insofern er in bloßer Vorstellung die Wesenheiten der Dinge erfasst oder zu erfassen sucht, täuscht nie. In beiden Fällen ist kein Urtheil vorhanden: darum auch formal weder Wahrheit noch Falschheit. Sehe ich den gebogenen Stock im Wasser, der außerhalb sehr gerade ist, so sehe ich sehr richtig und darf nicht anders sehen wollen, muß aber auf meiner Huth sein beim **Urtheilen**. Stelle ich mir goldene Berge vor, so täusche ich mich nicht; muß mich aber in Acht nehmen, zu **urtheilen**. Der Intellect, blos apprehensiv sich verhaltend, erkennt entweder die Wesenheit, welche er sich vorstellt oder nicht: im ersteren Falle kann er sich **nur** ein „mögliches Ding" und folglich ein

„richtiges Ding" vorstellen; im zweiten Falle **kann er nicht** erkennen, weil er sich „Unmögliches", also „Absurda", wie z. B. einen dreieckigen Kreis, ein insensitives und sehendes Wesen u. s. w. vorstellen wollte, was er natürlich gar nicht kann (cf. Sa. th. p 1. q. 58. a. 5). So lange er sich vor dem Urtheile hütet, ist er gegen Unwahrheit freilich gesichert; aber eben so lange ist ihm auch die formale Wahrheit nicht zugänglich, weil der Intellect die ihm gehörige specifische complete Operation nicht vollzieht.

§. 100.

Fortsetzung.

Nehmen wir nunmehr den göttlichen Intellect mit auf. Dieser erkennt zwar nicht „componendo et dividendo" (so wie auch nicht die Engel). Ein anderes ist es: „cognoscere compositionem et divisionem" und ein anderes: „cognoscere componendo et dividendo" (Sa. th. p. 1. q. 58. a. 4. ad 3). Gott erkennt mit Einem Blick (uno simplicissimo intuitu) sich selbst und in sich selbst Alles. In Gott ist die höchste, vollkommenste Einheit. „Ea, quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite" (ibid. q. 14. a. 1. ad 2). „Omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit" (ibid.). „Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso" (ibid. q. 14. a. 5). Indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er zugleich die Ideen aller (möglichen oder wirklich

werdenden) Dinge, da diese Ideen der Dinge nichts anderes sind, als die göttliche Wesenheit selbst, insofern an ihr die Creaturen participiren können (prout est participabilis a creaturis l. c. q. 15). Das göttliche Erkennen ist sein göttliches Sein („suum esse est suum intelligere“ l. c. q. 14. a. 5). Darum schaut er jegliche Multiplicität, Composition und Division, in seiner Einheit und dieses sein göttliches Schauen ist zugleich das Urtheilen, beides nur Ein Act. „Dicendum, quod, licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus et cognoscit omnia complexa. Et sic in intellectu ejus est veritas“ (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 5. ad 1). Aber es genügt nicht zu sagen, daß in Gott die Wahrheit ist, sondern es muß gesagt werden, daß er selbst die höchste Wahrheit oder die Wahrheit in höchster Vollkommenheit ist. „Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem (also beides: die formale und transcendentale Wahrheit) maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et suum intelligere. Unde sequitur, quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas“ (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 5). Die objective oder transcendentale und die subjective oder formale Wahrheit coincidiren bei Gott, weil sein Sein oder Wesenheit sein Erkennen selbst ist und weil sein Erkennen alle Formalitäten des Erkennens in höchster,

eminenter Vollkommenheit und Einheit umfasst und in Einem Acte einschließt, und weil das göttliche Erkennen die Ursache aller Dinge ist, deren Wesenheiten, die Ideen nämlich, nicht blos in Gott, sondern auch mit der göttlichen Wesenheit identisch sind. Das Object des göttlichen Erkennens ist also in erster und letzter Instanz Gott selbst, seine eigene Wesenheit, aber in doppelter Hinsicht, nämlich erstens als objectum primarium oder seine Wesenheit als solche in recto; zweitens als objectum secundarium oder in obliquo, insofern eben diese Wesenheit die unendlich mannigfaltige Möglichkeit der Participation von Seite der Creaturen, oder kurz insofern seine Wesenheit die Ideen der Dinge in sich schließt und repräsentirt. „Illa res est primo et per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit. Sed id, quo Deus intelligit per modum speciei impressae, nihil aliud est, quam sua essentia. Igitur intellectum ab ipso primo et per se non est aliud, quam ipsemet“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 48). „Necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim, quod seipsum perfecte intelligit... Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est causa effectiva omnium entium, necesse est, quod Deus alia a se cognoscat... Quicunque effectus praeexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem; nam omne, quod est in altero, est in eo secundum modum ejus, in quo est“ (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 5). „Idea in Deo nihil

est aliud, quam Dei essentia" (ibid. q. 15. a. 1. ad 3). „Essentia divina habet rationem ideae, secundum quod ad alia comparatur" (ibid. q. 15. a. 1. ad 2).

§. 101.

Zusammenfassung.

Werfen wir nun einen Blick auf das Ganze betreffs der Lehre über die Wahrheit, so können wir das Wesentliche in folgenden Thesen zusammenfassen:

1. In Gott ist die objective (transcendentale) und formale Wahrheit identisch. Er ist die Wahrheit κατ' ἐξοχήν. Durch ihn, als durch die erste Wahrheit ist Alles Andere wahr. Von einer Priorität der objectiven vor der formalen Wahrheit oder dieser vor jener kann hier nicht die Rede sein, als 1) nur dem Gedanken nach und 2) der Sache nach, insofern das nach der göttlichen Idee zu Verwirklichende (die Creatur) die göttliche causa exemplaris (Idee) und causa efficiens voraussetzt.

2. Das Wort „Wahrheit" wird vorzugsweise in doppeltem Sinne gebraucht: im eigentlichen (proprie, stricte, formaliter, primario), und im uneigentlichen (improprie, secundario, largius). Im ersteren Sinne kömmt der Begriff Wahrheit dem Intellecte als solchem zu; im zweiten Sinne den Dingen oder Objecten, welche der Intellect erfasst; ersteres ist die formale, letzteres die materiale oder objective oder transcendentale Wahrheit.

3. Betreffs der Wahrheit im Intellecte ist wohl zu unterscheiden zwischen der materialen und strict formalen Wahrheit. Blos materialiter ist die Wahrheit im Intellecte (wie in den Sinnen), insofern er blos apprehensiv

sich verhält, wie die Sinnesperceptionen; aber formaliter ist Wahrheit im Intellect, wenn er seine eigenthümlich intellectuelle Function, das Urtheilen, vornimmt, sei es discursiv (componendo et dividendo), wie beim Menschen, oder intuitiv, wie bei Gott. In diesem urtheilenden Acte fasst nämlich der Intellect sich in seiner eminenten Natur, vermöge welcher er das Schiedsrichteramt über Wahrheit und Irrthum, so wie das Criterium dafür in sich selbst trägt, sei es in absoluter Weise, wie Gott, sei es in relativer oder abhängiger Weise, wie die Creatur (insofern diese nämlich die mensura veritatis empfängt).

4. Bezüglich des berüchtigten Cirkels, den man als **circulus vitiosus** hat hinstellen wollen, nämlich: „der Intellect werde wahr genannt mit Bezug auf das Object, und wiederum werde das Object wahr genannt mit Bezug auf den Intellect" ist zu antworten: der Intellect wird wahr genannt mit Bezug auf die Sache, insofern sie **ist** oder eine Sache ist, nicht aber insofern sie **wahr** ist (wie uns der exacte Text aus Aristoteles und Thomas gezeigt hat). Also kehrt der Cirkel nicht unter demselben Gesichtspuncte in sich zurück.

5. Die (creatürlichen) Dinge werden zunächst (primario) ontologisch oder transcendental wahr genannt mit Bezug auf den **göttlichen** Intellect, der sie verursacht; dann aber secundär mit Bezug auf den creatürlichen Intellect, insofern sie geeignet sind, in denselben als wahr aufgenommen werden zu können. Die erstere Ordnung der Dinge ist der „ordo rerum ad intellectum *per se*", die andere ist der „ordo rerum ad intellectum *per accidens*", wie uns der Text von Thomas gezeigt hat. Man erinnere sich der prägnanten Worte: „intel-

lectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; intellectus noster mensuratus non mensurans res naturales (sed artificiales tantum)" — und: „res naturalis inter duos intellectus constituta secundum adaequationem ad utrumque dicitur vera" — und: „prima autem ratio veritatis prius inest rei, quam secunda, quia prior est comparatio ad intellectum divinum, quam humanum" (Q. 1. de Ver. a. 2).

5. Die vorher genannte Wahrheit ist die Wahrheit im secundären Sinne, während der eigentliche Sinn des Begriffs Wahrheit oder der formale Sinn nicht dem Objecte, sondern der geistigen Operation des Intellects eignet. „Veritas **proprie** invenitur in intellectu humano vel divino, sicut sanitas in animali. In rebus autem aliis invenitur per relationem ad intellectum, sicut et sanitas dicitur de quibusdam aliis, in quantum sunt effectiva vel conservativa sanitatis animalis. Ergo est in intellectu **divino** quidem veritas *proprie* et primo; in intellectu vero humano *proprie* quidem, sed secundario; in **rebus** autem *improprie* et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatum" (Q. 1. de Verit. a. 4).

6. Aus Gesagtem ergibt sich, wie rücksichtlich der Priorität der objectiven und formalen Wahrheit zu sagen ist, nämlich: **schlechthin** (simpliciter) ist die formale Wahrheit eher, als die objective der Dinge; aber die formale Wahrheit des **creatürlichen** Intellects ist später, als die objective der Dinge (s. die mitgetheilten Texte aus Q. 1. de Ver. a. 2. und Sa. th. p. 1. q. 16. a. 1).

7. Ferner ergibt sich, wie in Bezug auf die Frage: ob es eigentlich nur Eine Wahrheit gebe und Alles nur

durch Eine Wahrheit wahr sei? zu unterscheiden ist, nämlich, um Thomas antworten zu lassen: „dicendum, quod quodammodo una est veritas, qua omnia sunt vera, et quodammodo non. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, quando aliquid praedicatur univoce de multis, illud in quolibet eorum secundum propriam rationem invenitur, sicut animal in qualibet specie animalis; sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur, sicut sanum dicitur de animali et urina et medicina, non, quod sanitas sit nisi in animali tantum, sed a sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, et urina, in quantum est illius sanitatis significativa; et quamvis sanitas non sit in medicina neque in urina, tamen in utroque est aliquid, per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem, quod veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita...; sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate, secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem; et sic, licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae“ (Sa. th. q. 1. q. 16. a. 6; cf. Q. 1. de Ver. a. 4).

8. Weiter ergibt sich, wie man mit Recht sagen könne, daß wir alle Wahrheiten erkennen oder beurtheilen durch die Eine, erste und höchste Wahrheit. „Dicendum, quod veritas, secundum quam anima de omnibus judicat, est veritas prima. Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum species rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum, secundum quam de omnibus judicamus. Et quia per eam judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare“ (Q. 1. de Ver. a. 4. ad 5; cf. ibid. a. 8).

9. Endlich ergibt sich, ob und wie die Wahrheit ein Mehr und Weniger oder Grade zuläßt. Man stellt die Frage entweder so: utrum veritas suscipiat magis et minus? oder: utrum una propositio formaliter sit verior alterâ? oder auch: utrum veritas consistat in indivisibili? Der Satz: „veritas non admittit magis et minus“ betrifft die **formale** Wahrheit. Der gewöhnliche mit Thomas geführte Beweis ist dieser: die Wahrheit besteht in der adaequatio intellectus et rei; nun läßt aber der Begriff Gleichheit (adaequatio, aequalitas) kein mehr oder weniger zu, weil, was größer oder kleiner ist, eben dadurch nicht gleich sein kann: folglich kann die formale Wahrheit als Gleichheit des Intellects mit dem Objecte kein mehr oder weniger zulassen. Es wird gut sein, diesen Beweis, so richtig er auch ist, doch näher zu beleuchten durch weitere Distinctionen. Die Wahrheit kann in doppelter Weise verstanden werden, entweder ex parte termini (nämlich esse oder non esse), d. h. in

Bezug auf das Ziel, welches sie erfaßt; oder sie kann verstanden werden ex parte fundamenti seu modi efficiendi aequationem d. h. in Bezug auf die Begründung der erzielten Wahrheit. In ersterer Hinsicht besteht offenbar die Wahrheit in indivisibili, wie das esse und non esse, welches eben das Sein der betreffenden Sache ist, während die Falschheit, die in dem größeren oder geringeren recessus a termino besteht, das Mehr und Weniger zuläßt (cf. Sa. c. Gent. l. 3. c. 139); in zweiter Hinsicht jedoch kann ein Mehr oder Weniger eintreten, da jene Gleichheit bei einigen Wahrheiten veränderlicher, wandelbarer, unsicherer ist, als bei anderen. Aber man beachte wohl, daß in letzterer Hinsicht vielmehr von der „Sicherheit" der Wahrheit (firmitas seu certitudo) die Rede ist, als von der Wahrheit selbst. Deßhalb sagt Aristoteles nicht: prima principia sunt *verissima*, sondern vielmehr „certissima seu firmissima"*). So ist in dieser Weise z. B. der Satz: deus est wahrer (im Sinne von „unwandelbarer"), als der Satz: homo sedet. — Nehmen wir die Sache, wo möglich, noch distincter in anderer Weise (im Grunde läuft aber das zu Sagende auf das vorher Gesagte hinaus). Die formale Wahrheit, von der wir reden, kann wieder in doppelter Weise betrachtet werden: entweder materialiter oder formaliter; sie wird materialiter genommen, wenn der Act, in welchem die formale Wahrheit ist, in seinem physischen Sein z. B. als menschlicher, englischer oder

---

*) In diesem zweiten Sinne, also von Seite des intellectuellen Actes, nicht von Seite des Terminus desselben ist Thomas Sa. th. p. 1. q. 17. a. 4. zu verstehen, wenn er sagt: veritas et falsitas dicunt contrarietatem.

göttlicher Act genommen wird; sie wird rein formal genommen, wenn durchaus nichts, als präcise die „adaequatio cum re“ als solche ins Auge gefasst wird. Diese adaequatio cum re, wenn sie richtig verstanden wird, besagt nun allerdings eine Form, deren Constitutivum die Untheilbarkeit ist. Um sie aber richtig zu verstehen, ist zu distinguiren: diese adaequatio intellectus cum re kann in doppelter Weise verstanden werden, entweder nämlich als die **erkennende** Erfassung des Objects, oder als die **urtheilende** Erfassung desselben. Wird die Erkenntniß als solche in der Erfassung des Objects (oder, was dasselbe ist, der *modus* attingendi terminum oder auch causaliter) genommen, so ist allerdings ein Mehr oder Weniger möglich und wirklich, wie denn die blos probable, oder die scientifische, oder endlich die comprehensive Erfassung eben so viele Grade abgeben. Wird aber die **urtheilende** Erfassung als solche d. h. präcise als Urtheil gefasst, so daß also die Gleichheit des Urtheils mit dem, was der Sache zukommt, gefasst wird, dann ist ein Mehr oder Weniger gar nicht möglich und der, welcher z. B. vorher eine Sache blos scientisch weiß, nachher aber dieselbe Sache intuitiv und comprehensiv erfasst, hat in dem einen, wie in dem anderen Falle **dieselbe untheilbare** Wahrheit. Die gemachte Distinction zwischen dem Intellecte als präcise „erkennend“ und als „urtheilend“ ist aber stichhaltig, weil, obschon der Intellect immer wesentlich ein erkennender und zwar eben in der formalen Wahrheit, so doch der formale Grund (formalis ratio) für die Erkenntniß und für das Formale der Wahrheit ein verschiedener ist, denn die Erkenntniß als solche kann mit Falschheit bestehen, nicht aber die Wahrheit als solche mit Falschheit; die **Wahrheit** im Erkennen besteht

ja eben formal darin, daß der Intellect in seinem **Urtheile** nicht abweicht von dem, was der Sache zukommt. Es wäre ja offenbar eine falsche Folgerung, wenn ich (diese Distinction zwischen den formalen Gründen Einer Sache nicht zulassend) sagen wollte z. B. similitudo convenit albo ratione albedinis; albedo suscipit magis et minus*). — Blos zum Verständnisse der scholastischen

---

*) Da ich die Erfahrung mache, daß der oft erklärte Satz: „formae consistunt in indivisibili" noch immer Zweifel übrig gelassen und bei dem oben geführten Beweise entgegnet werden könnte: „gemäß der peripat. Lehre besteht jede Form, sei's substanziale, sei's accidentale, in indivisibili; offenbar aber lassen einige Formen (z. B. die Farben) ein Mehr und Weniger zu: also ist entweder der generelle Satz oder unsere Beweisführung, welche oben gegeben, nicht stichhaltig": so sei abermals zu der Erklärung des Satzes „formae consistunt in indivisibili" so viel hinzugefügt, daß jede Ausflucht unmöglich wird. Dazu möchte folgende Unterscheidung am zweckdienlichsten sein. Der Satz: „forma consistit in indivisibili" kann in doppelter Weise verstanden werden und sich bewahrheiten: 1) in Bezug auf die Zahl der constitutiven Prädicate, so also, daß die Zahl eine solche und nicht eine andere ist rücksichtlich der definirenden Elemente. Wenn die Form blos diese Untheilbarkeit besitzt, so hindert das nicht, daß sie mit Bezug auf das Subject oder Substrat, in welchem sie sich vorfindet, ein Mehr oder Weniger zulasse, je nachdem sie graduell vollkommen in das Substrat aufgenommen wird (z. B. die Farben). 2) Unter diesen wesentlichen Prädicaten kann zweitens eben die „Untheilbarkeit selbst" sich finden, und in diesem Falle natürlich ist gar kein magis et minus möglich z. B. binarius, ternarius, quantitas palmaris, omnipotentia etc. Zu dieser Art Form, bei der explicite die Untheilbarkeit besagt wird, gehört offenbar die aequalitas s. adaequatio,

Ausdrucksweise (denn die Sache ist schon gesagt und überflüssig) sei noch hinzugefügt, daß man das „formaliter", wie wir gethan, nicht blos dem „materialiter" gegenüber distinguirt, sondern auch, noch distincter, dem „causaliter" gegenüber; und dann sagt man: causaliter die Wahrheit genommen, nämlich insofern ein Satz, eine Wahrheit mehr oder weniger Ursachen, mehr oder weniger überzeugende oder mehr oder weniger objectiv feste Ursachen hat, läßt sie auch das magis und minus zu, nicht aber formaliter genommen.

§. 102.

Schlußfassung.

Nachdem wir mit Vorstehendem eine vollständige Abhandlung über die Wahrheit gegeben, um daraus zu begründen, wie die metaphysische oder transcendentale Wahrheit als „passio propria entis" oder als Proprietät verstanden werden soll, kehren wir zu dem Satze:

---

und in dieser indivisibilitas besteht die formale Wahrheit. Daß ein solches „praedicatum indivisibile" kein magis et minus zuläßt, liegt eben in seiner Vollkommenheit, vermöge welcher es adäquat im unzerstörlichen Besitze eben dieser seiner Vollkommenheit ist. — Aus Gesagtem sieht man aber, daß auch im ersten Falle der Satz: „forma consistit in indivisibili" festgehalten werden muß, da die Ausnahme nicht in der Natur der Form selbst bleibt, sondern in ihrer Relation zu dem Substrate und in ihrem Connex mit diesem Substrate als Materialem gründet und folglich diese Ausnahme nur ein „secundum quid" abgibt bezüglich der Leugnung des generellen Satzes.

ens et verum sunt idem seu convertuntur zurück. Wir können uns hier sehr kurz fassen, da es blos darauf ankommt, zu wissen, ob in diesem Satze die veritas objectiva seu transcendentalis oder die veritas formalis verstanden sein soll. Die Antwort ist: daß beides verstanden sein soll unter dem verum; aber natürlich wird das Eine in anderer Weise als mit dem ens identisch verstanden, als das Andere. Hören wir kurz Thomas selbst. „Dicendum, quod, sicut ex dictis patet, verum dicitur per prius de intellectu, et per posterius de re sibi adaequata: et *utroque* modo convertitur cum ente, sed diversimode: quia, secundum quod dicitur de rebus, convertitur cum ente **per praedicationem;** omne enim ens est adaequatum intellectui divino et potens sibi adaequare intellectum humano, et e converso. Si autem accipiatur verum, prout dicitur de intellectu (d. h. formal), sic convertitur cum ente, quod est extra animam, non per praedicationem, sed **per convenientiam,** eo quod cuilibet vero intellectui oportet, quod respondeat ens aliquod, et e converso“ (Q. 1. de Ver. a. 2. ad 1). Vorzugsweise meint man aber die Identität per praedicationem oder die transcendentale, objective Wahrheit, wenn man sagt: ens et verum convertuntur seu sunt idem.

§. 103.

Unwahrheit (falsitas).

Dem über die Wahrheit weitläufig Gesagten gegenüber genügt Weniges über die Falschheit oder das Gegentheil der Wahrheit. Während die Wahrheit in der

conformitas rei et intellectus besteht, liegt die Unwahrheit in dem Gegentheil, als in der difformitas rei et intellectus. So vielfach die Conformität, so vielfach ist auch die Difformität, also eine objective, eine formale und eine moralische. Letztere Difformität ist die Lüge. Die formale Unwahrheit liegt in der Unrichtigkeit des Urtheils. Rücksichtlich der objectiven Difformität muß unterschieden werden, je nachdem die Dinge mit Bezug auf den göttlichen Intellect, oder mit Bezug auf den menschlichen gefaßt werden. Werden sie in Beziehung auf den göttlichen Intellect gefaßt, so kann kein Ding unwahr oder falsch sein, weil jedes Ding wesentlich das ist und nichts anderes sein kann, als was es gemäß der göttlichen, infallibel wirkenden Idee ist. Also: Flittergold entspricht in ganz gleicher Weise der göttlichen Idee von eben diesem Objecte, als das rechte Gold der ihm correspondirenden Idee. Rücksichtlich der Negationen und Defecte, die Gott nicht verursacht, aber zuläßt, wird die Sache nicht anders gestaltet, da sie ihre letzte zulassende Ursache in Gott haben, ohne den sie nicht actu eintreten können, und da die Möglichkeit derselben von Gott in der positiven defectiblen Natur der Dinge geschaut wird. Werden aber die Dinge mit Bezug auf den menschlichen Intellect gefaßt, so kann in doppelter Weise den Dingen Falschheit zugeschrieben werden, in eigentlicher und in uneigentlicher Weise: in eigentlichem Sinne, wenn das artificielle Ding nicht der menschlichen Idee von ihm, wie es sein soll, entspricht z. B. wenn die gemachte Münze nicht dem königlichen Gesetze entspricht und somit falsch ist; im uneigentlichen Sinne aber, insofern die äußerlich wahrnehmbare Natur der Dinge **Veranlassung** sein kann, daß sich der Mensch täuschen läßt. Wann

und weil nämlich der menschliche Intellect aus den äußerlich erscheinenden Qualitäten erst das Wesen eines Dinges finden muß, und es oft äußerst schwierig, diese äußeren Qualitäten von einander zu unterscheiden, so kommt es leicht, daß der schwache Intellect, besonders wenn Unbesonnenheit hinzukommt, Flittergold für ächtes Gold ansieht. So in allen Dingen, die nicht durch sich selbst evident sind (quoad nos). Also nicht die Dinge, auch nicht die sogenannten Scheindinge und Irrlichter sind unwahr, sondern unser darauf voreilig gegründetes Urtheil. Daher Augustinus sehr richtig sagt: „tragoedus, qui repraesentat veras personas in theatris, non esset falsus, nisi esset verus tragoedus. Similiter equus pictus non esset falsus equus, nisi esset vera pictura" (Solil. c. 10). Das Ganze über die Unwahrheit möge uns ein Text aus Thomas vorführen. „Respondeo dicendum, quod, sicut veritas consistit in adaequatione rei et intellectus, ita falsitas consistit in eorum inaequalitate. Res autem comparatur ad intellectum divinum et humanum, ut supra dictum est: intellectui autem divino comparatur sicut mensuratum mensurae, quantum ad ea, quae in rebus positive dicuntur vel inveniuntur, quia omnia hujusmodi ab arte divini intellectus proveniunt; alio modo sicut cognitum ad cognoscens, et sic etiam negationes et defectus divino intellectui adaequantur, quia omnia hujusmodi Deus cognoscit, quamvis ea non causet. Patet ergo, quod res, quantumcunque se habeat sub quacunque forma existens, vel privatione vel defectu, intellectui divino adaequatur. Et sic patet, quod res quaelibet in comparatione ad intellectum divinum vera est, ut Anselmus dicit in lib. de Verit. (c. 7—12). Igitur est veritas in

omnibus *quae sunt entia*, quia hic sunt, quae in summa veritate sunt. Unde per comparationem ad intellectum divinum nulla res potest esse falsa. Sed per comparationem ad intellectum humanum invenitur interdum inaequalitas rei ad intellectum, quae quodammodo ex ipsa re causatur. Res enim notitiam sui facit in anima per ea, quae de ipsa exterius apparent, quia cognitio nostra initium a sensu sumit, cujus per se objectum sunt sensibiles qualitates; unde et in 1. de anim. (text. c. 11) dicitur, quod accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum, quod quid est. Et ideo, quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam, quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa. Unde Philosophus dicit 6. Metaph., quod illa dicuntur falsa, quae nata sunt videri, aut qualia non sunt aut quae non sunt, ut aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia hujusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsistit. Nec tamen res est hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet, quia veritas et falsitas praecipue in judicio animae existunt; anima vero, in quantum de rebus judicat, non patitur a rebus, sed magis quodammodo agit. Unde res non dicitur falsa, quia semper de se facit falsam apprehensionem, sed quia nata est (geeignet ist) facere per ea, quae de ipsa apparent. — Sed quia, ut dictum est, comparatio rei ad intellectum divinum est essentialis, secundum eam per se dicitur vera; sed comparatio ad intellectum humanum est accidentalis, secundum quam non dicitur absolute vera. Ideo, simpliciter loquendo, omnis res est vera, et nulla res est falsa; sed secundum quid, sc. in ordine ad intellectum nostrum, aliquae res dicuntur

falsae: et ideo opportet rationibus utriusque partis respondere“ (Q. 1. de Verit. a. 10) und diese Antworten nach beiden Seiten hin d. h. ob und wie von Unwahrheit in den Dingen die Rede sei, wird man aus Gesagtem sich leicht formiren.

§. 104.

Dritte Frage: Güte des Seins.

Als die dritte dem Sein folgende oder besser mit ihm identische Proprietät (propria passio) haben wir das „Gutsein“ (bonum) genannt und gesagt, daß das ens mit Bezug auf das begehrende Vermögen ein bonum sei, wie es mit Bezug auf das erkennende Vermögen ein verum ist. Aristoteles und mit ihm Thomas definiren daher das bonum als „id, quod omnia appetunt“. Natürlich ist diese (descriptive) Definition*) nicht so zu verstehen, als gäbe es kein Gut, das nicht von Allen begehrt würde; sondern vielmehr so: daß Alles, was immer das Begehrungsvermögen erstrebt, nur sub ratione boni d. h. nur deßhalb erstrebt wird, weil es gut ist oder wenigstens gut erscheint. „Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum,

---

*) Ad vocem „Definition“: es ist aus der Logik bekannt, daß das Wort Definition im stricten und im weiteren Sinne (Erklärung) gebraucht wird. Alle strict principiellen Begriffe werden nicht definirt, weil dem Ersten kein Ersteres vorausgeht. „Bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causa per proprios effectus“ (Th. 1. Ethic. lect. 1).

quod sic patet: ratio enim boni in hoc consistit, *quod aliquid sit appetibile.* Unde Philosophus (in 1. Ethic. princ.) dicit, quod bonum est, quod omnia appetunt. Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est *perfectum*; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est *in actu.* Unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est *ens*; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens" (Sa. th. p. 1. q. 5. a. 1). Das ist das metaphysische oder transcendentale Gutsein zum Unterschiede von dem moralischen und physischen Gutsein, insofern letzteres distinguirt werden soll. Das erstere besagt das Gutsein lediglich mit Bezug auf das **Begehren** als solches; das moralische Gutsein dagegen besagt das Gutsein mit Bezug auf ein (durch das Sittengesetz) **geregeltes** Begehren des vernünftigen Willens. Die metaphysische Güte ist also die Realität der Objecte selbst, unter dem Gesichtspuncte gefasst, daß sie das Begehren erregen können, begehrenswerth sind. Die moralische Güte, objectiv genommen, ist die Conformität der Objecte mit dem Sittengesetze (cf. die Moral). — Die physische Güte endlich besteht in der Gesammtheit der physischen Vollkommenheit. Es fällt dieses aber mit dem bonum metaphysicum der Sache nach vollends zusammen; nur ist der Gesichtspunct verschieden, insofern nämlich das physische Gutsein eben nur physisch betrachtet wird. Daher theilt man auch ge-

wöhnlich nur zweigliederig ein in metaphysische und moralische Güte.

Die metaphysische Güte kommt den Dingen zu, insoweit sie wirklich (entia actu) sind; sie wird also wesentlich verstanden mit Bezug auf die höchste Wirklichkeit oder die Existenz selbst, so daß also die potentialen oder möglichen Dinge, rein als solche genommen, nicht schlechthin gut genannt werden können, sondern nur in gewisser Rücksicht (secundum quid). Mit Bezug auf die Actualität selbst ändert sich aber wiederum die Sache der Benennung durch das „bonum simpliciter“ und „ens simpliciter“, weil das bonum direct die **letzte** Vollendung, das ens dagegen direct nicht die letzte, sondern die **substanziale** Vollendung besagt. Hören wir Thomas selbst. „Dicendum, quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam: secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo, quod est in potentia tantum: hoc autem est esse *substantiale* rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens *simpliciter*; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse *secundum quid*, sicut esse album significat esse secundum quid; non enim esse album auffert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem *perfecti*, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem *ultimi*. Unde id, quod est ultimo perfectum, dicitur bonum *simpliciter;* quod autem non habet ultimam perfectionem, quam debet habere

quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum *primum* esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, i. e. in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter" (Sa. th. p. 1. q. 5. a. 1. ad 1).

Im Allgemeinen aber muß jedes Ding, was immer es sein mag, insoweit es wirklich ist, als gut bezeichnet werden, da die Wirklichkeit des Seins eine Vollendung oder Vollkommenheit ist und die Vollkommenheit oder Vollendung eben das ist, was das Wesen des Guten abgibt. „Dicendum, quod omne ens, in quantum est ens, est in actu et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur: omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse" (l. c. a. 3). Daher: „dicendum, quod materia prima, sicut non est ens, nisi in potentia, ita nec bonum, nisi in potentia" (ibid. ad 3). Also: „nullum ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse, sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus" (ibid. ad 2)

§. 105.

Da der Begriff des Guten das Begehrenswerthe ist, und dieses die Vollendung oder Vollkommenheit einschließt, so ergibt sich sofort, daß das Gute die Natur des **Zieles** oder **Zwecks** (causa finalis) besagt. „Dicen-

dum, quod, cum bonum sit, quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis: manifestum est, quod bonum rationem finis importat" (l. c. a. 4).

Damit sind wir bei dem Puncte angelangt, wo die eigentlichen Schwierigkeiten bei dem Begriff gut sich einstellen oder wenigstens gemacht worden sind. In merkwürdig mannigfaltiger Weise geht man nämlich auseinander, wenn es sich darum handelt, das „eigentlich Formale" des metaphysisch Guten zu bestimmen. Der Eine will das Formale oder formal Constitutive desselben in etwas Absolutem, der Andere in etwas Relativem finden; der Eine in der Vollkommenheit, der Andere in der Begehrungswürdigkeit, der Dritte in der Actualität, der Vierte in der Convenienz nicht mit dem Begehrungsvermögen, sondern mit irgend einem anderen Gliede (Extreme sagt man scholastisch) der Convenienz, der Fünfte (Suarez) wiederum nicht grade in dieser Convenienz selbst, sondern in der Connotation solcher Convenienz, insofern ein Connex, eine Iclination und Proportion zu einem Anderen, zu einer anderen Sache oder Natur vorhanden ist, wie z. B. das Ergötzliche darin liege, daß es in Convenienz zur Sensibilität steht, also objectiv diese Convenienz oder Accomodation in sich besagt (connotative). In den Texten von Thomas selbst, die vorher gegeben worden, haben wir verschiedene Ausdrücke, als: „unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum"; und: „bonum est idem, ac appetibile"; und: „perfectum vero habet rationem appetibilis et boni"; und wiederum: „omnis actus perfectio quaedam est", so daß also drei Dinge, nämlich die perfectio, actualitas und appetibilitas als das formal Constituirende promiscue gegeben zu sein scheinen, was doch offenbar eine Ungenauigkeit son-

der Gleichen wäre, da bei Bestimmung des formal Constituirenden bekanntlich die allergrößte Genauigkeit verlangt werden muß. Wir werden sehen, wie exact Thomas ist, wenn es auf Exactheit ankommt.

Da viel davon abhängt, den wichtigen, so vielfach corrumpirten Begriff von Vollkommenheit zu berichtigen, so sei, vor Lösung der genannten Schwierigkeit, dieser Begriff vorgelegt.

§. 106.

Vollkommenheit (perfectio).

Wenn Thomas die Entwickelung des Begriffs „Vollkommenheit" mit den Worten beginnt: „perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis", so soll das nicht eine Definition sein, sondern diese (insofern von einer solchen die Rede sein kann: cf. oben S. 530 Anm.) wird supponirt und zwar als ein per se notum. Anderswo sagt Thomas, um dieses per se notum hervorzuheben, treffend: „perfectum est, quod factum est". Das „fieri" steht entgegen dem „factum esse", wie das Potentiale dem Actualen. Das Geschehene, das Gemachte, das Fertige und daher im übertragenen Sinne (wie leicht begreiflich) das schlechthin Seiende oder Actuale überhaupt ist das Vollendete oder Vollkommene. Das versteht Jedermann, so sehr auch weiterhin noch zu distinguiren ist, um Alles das distinct zu fassen, was in confuso mit Vollkommenheit oder Vollendung besagt ist, so daß sofort der Satz feststeht: omnis actus perfectio est, wie: omnis perfectio actus est, weil Beides Eins ist, so wie Beides coincidirt mit dem wirklichen

Sein: „esse enim est actualitas omnium verum“ (Th. passim; cf. das hierüber Handelnde). Darum sagt Thomas eben so: „omne ens appetit suam perfectionem“, wie: „omne ens appetit suam esse“. Es bedarf also keiner weiteren Definition, sondern nur einer distincteren Erklärung und zwar dadurch, daß Alles das analysirt wird, was ein Ding in seinem vollendeten Sein (einschließlich die Operation oder das Thätigsein) constituirt. Darum fährt der obige Text: „perfectum dicitur, cui nihil deest ad modum (modus wird hier im weiteren Sinne genommen) suae perfectionis“ also fort: „cum autem unumquodque sit id, quod est, per suam formam, forma autem praesupponit quaedam et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur: ad hoc, quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est, quod et formam habeat et ea, quae praeexistunt, et ea, quae consequuntur ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum seu materialium seu efficientium ipsam; et hoc significatur per modum, unde dicitur, quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur, quod numerus speciem praebet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri (secundum Philos. in 8. Metaph. text. 10); sicut enim unitas addita vel substracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel substracta. — Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem aut ad actionem aut ad aliquid hujusmodi: quia unumquodque, in quantum est actu, agit et tendit in id, quod sibi convenit secundum suam formam; et pertinet ad pondus et ordinem: unde ratio boni, secundum

quod consistit in perfecto esse, consistit etiam in modo, specie et ordine" (Sa. th. p. 1. q. 5. a. 5).

In diesem Texte hat Thomas den dreifachen Gesichtspunct zusammengefasst, von dem aus etwas vollkommen genannt werden kann, welche drei Gesichtspuncte er anderswo noch distincter hervorhebt, nämlich: 1) ex forma totius; 2) ex virtute; 3) ex fine. Betrachten wir von diesen einzelnen Puncten aus die Sache der Vollkommenheit.

Erstens: Die erste Vollkommenheit kann die substanziale genannt werden oder auch die essentiale (insofern die Benennung a potiori genommen wird), und ist die, welche mit der specifischen Form eines Dings selbst gegeben ist; und zwar, wenn das Ding ein Compositum, mit der integren Totalform. Von dieser Vollkommenheit sagt Thomas: „prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta: quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit" (Sa. th. p. 1. q. 73. a. 1. cf. 5. Metaph. lect. 18). In dieser Weise vollkommen ist das, dem nichts zu seiner Integrität, sei's in essentialer oder integrirend quantitativer, fehlt. So ist der Mensch wesentlich vollkommen als bestehend aus Leib und Seele; von Seite des Körpers aber ist er integrirend vollkommen, wenn ihm kein Körpertheil fehlt; und wiederum ist der Körper rücksichtlich der dimensiven Ausdehnung und Größe vollkommen, wenn die gehörige Natur und Proportion vorhanden. — Sollte man wegen der zu der wesentlichen Vollkommenheit noch hinzukommenden integrirenden und accidentalen Vollkommenheit die oben gegebene Benennung „substanziale" Vollkommenheit nicht belieben, so wollen wir sie die „Vollkommenheit des

Seins" (perfectio entitatis) nennen. Man kann und muß sie dann in die essentiale und accidentale Vollkommenheit eintheilen; aber dann muß man das accidental richtig verstehen als intrinsece accidentale, zum Unterschiede von extrinsece accidentale, als welch' letzteres auch der finis und die perfectio finalis bezeichnet werden kann und wird.

Zweitens: Die zweite Vollkommenheit ist die des Vermögens oder der Tugend (perfectio virtutis). Sie ist zwar unter der obengenannten mitbegriffen, so daß Thomas Sa. th. p. 1. q. 73. a. 1. nur von zwei Arten der Vollkommenheit, nämlich von der eben genannten substanzialen und der sogleich als dritte zu nennende finalen spricht; aber es wird gut sein, sie mit demselben Thomas (5. Metaph. l. 18) besonders hervorzuheben. „Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum virtutem, quod non habet superabundantiam ad hoc, quod aliquid bene fiat secundum genus illud, et similiter nec defectum; hoc enim dicimus bene se habere, quod nihil habet, nec plus nec minus, quam debet habere. Et sic dicitur perfeetus medicus, quando non deficit ei aliquid pertinens ad speciem propriae virtutis... Virtus enim cujuslibet est, quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit" (l. c.). Man sieht leicht, daß diese Art Vollkommenheit zu der vorhergehenden als perfectio intrinseca gehört, nur daß sie sich in einem besonderen Genus von accidental hinzukommenden Formen bewegt. Wir brauchen hier aber noch nicht von der Tugend im moralischen Sinne zu reden, sondern nehmen das Wort Tugend (virtus) im allgemeinen Sinne als Kraftäußerung und Fertigkeit. Daher fügt Thomas hinzu: „Secundum hunc modum utimur translative nomine perfecti

etiam in malis: dicimus enim perfectum sycophantem i. e. calumminatorem, et perfectum latronem, quando in nullo deficiunt ab eo, quod competit eis, in quantum sunt tales. Nec est mirum, si in istis, quae magis sonant defectum, utimur nomine perfectionis.., quia sic se habent in suis operationibus licet malis, sicut boni in bonis“ (l. c.). Obschon wir in diesen Fällen der moralisch schlechten Application der Kräfte andere Bezeichnungen gebrauchen, z. B. gewandter, ausgebildeter Dieb, so kehrt doch offenbar der Begriff „vollkommen“ hier wesentlich ein.

Drittens: Die dritte Vollkommenheit ist die finale, die vom zu erreichenden Ziele herrührende. Thomas (in dem oben angefangenen Texte sie als die zweite zählend, weil die hier als zweite genommene unter der ersten mitbegriffen wird) fährt also fort: „perfectio autem secunda est finis, qui vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare; vel est aliquid, ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit“ (Sa. th. p. 1. q. 73. a. 1). Wenn also ein Ding seinen Zweck, zu dem es seine forma intrinseca hat, erreicht, sei's, daß der Zweck die Thätigkeit selbst als finis intrinsecus ist, oder daß diese Thätigkeit einen finis extrinsecus bezweckt, so haben wir die perfectio ex fine, die finale Vollkommenheit. Und wiederum gilt dies sowohl vom moralischen Guten, als Schlechten: „qui consequitur finem suum in malis, magis dicitur deficiens, quam perfectus (nämlich in alio genere, sc. morali; das magis für potius), quia malum est privatio perfectionis debitae. In quo patet, quod mali, quando suam perficiunt voluntatem, non sunt feliciores, sed miseriores... Quia autem finis est quod-

dam *ultimum*, ideo per quandam similitudinem transferimus nomen perfectionis ad ea, quae perveniunt ad *ultimum*, licet illud sit malum, sicut dicitur aliquid *perfecte* corrumpi vel perdi, quando nihil deest de corruptione vel perditione rei“ (5. Metaph. l. 18. cf. Sa. th. 1. 2. q. 55. a. 5. ad 1).

Man sieht aus dem Gesagten, daß der Begriff Vollkommenheit vollständig mit dem der Actualität zusammenfällt. Wie die Actualität nun in doppelter Weise gefasst werden kann, einmal nämlich als seiend, ruhend in sich (man kann auch sagen passiv), dann als thätig, agirend (activ): eben so auch die Vollkommenheit. Diese Distinction ist es, worauf es ankommt bei Lösung unserer Frage d. h. bei Beistimmung dessen, worin das Formale des Guten bestehe. Die Vollkommenheit, das ist die Distinction, kann also in doppelter Weise gefasst werden: erstens in genere causae formalis oder in constitutiver Wesenheit oder in ihrem ruhenden Sein; zweitens in genere causae finalis oder in ihrem activen und actualisirenden Influx auf das nach Vollkommenheit Strebende, weil ja die Endursache oder das Ziel als erstrebt und erlangt von dem durch diese Erlangung zu Vervollkommenden und Vollendenden die oben genannte dritte Art der Vollkommenheit abgibt. Jede Vollkommenheit oder jedes vollkommene Sein hat aber eben dadurch die ihm wesentliche Eigenthümlichkeit, daß es aufreizend und anlockend bewegt (man erinnere sich aus der Moral des Satzes: „finis movet“) oder zu sich hinzieht alles das, was der Vervollkommnung bedürftig ist. Denn jedes Ding begehrt sein Sein d. i. sein vollkommenes Sein — seine Vollkommenheit („omne ens appetit suum esse“ — „omne ens appetit suam perfectionem“ (Thom. ubi-

que). Jedes Ding aber, das seinen Zweck nicht in sich selbst hat (wie das bei Gott allein der Fall ist), sondern in Erreichung eines Zieles seine Vollkommenheit suchen muß, hat als strebend oder potential in dem erstrebten Ziele sein Vervollkommnendes, also Vollkommenes.

§. 107.

Das Formale des Guten.

So sehr es auch schwierig zu sein scheint, zu entscheiden, ob das Formale des Guten in der **Vollkommenheit** oder in der **Begehrungswürdigkeit** liegt, so wenig schwierig ist es doch in der That, nach dem Gesagten die gehörige Antwort zu geben, die sowohl dem Einen, als dem Anderen sein Recht gewährt, (so daß Thomas mit Recht sagt, sowohl: „ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit **appetibile**“ Sa. th. p. 1. q. 5. a. 1. —, als auch: „bonum dicit rationem **perfecti**, quod est appetibile“ ibid. ad 1), dabei aber doch das Eine, wie das Andere rectificirt. Zeigen wir jedoch zuvor die Unhaltbarkeit der gegensätzlichen Ansichten. Diese können sammt und sonders auf zwei Classen reducirt werden: die erste Classe ist die Ansicht derjenigen, welche das Gute in einem dem ens hinzukommenden **Absoluten**, die andere Classe ist die derjenigen, welche dasselbe in einer dem ens hinzukommenden **Relation** suchen. Erstens: es kann nicht in irgend etwas dem ens als solchen noch hinzugefügten Absolutem oder an und für sich Bestehendem liegen, weil dem ens als solchem nichts hinzugefügt werden kann, was nicht ein ens wäre; und folglich, wenn ein ens, ist es schon **enthalten** unter dem

ens und also kein „superadditum“, sowie auch kein „aequale“. Wenn das „superadditum“ kein ens sein soll (d. h. kein ens reale), so ist es nur ein ens rationis, also ein „Nichts“, oder man fällt der anderen Classe anheim und setzt die Sache in eine bloße Relation zu einem Anderen. So Thomas, wie wir gleich anfangs bei Behandlung der Proprietäten im Allgemeinen gesehen: „enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum, quo differentia additur generi vel accidens subjecto: quia quaelibet natura essentialiter est ens“ (Q. 1. de Ver. a. 1.) und: „opportet, quod bonum vel nihil addat super ens, vel, si addat, quod sit in ratione tantum“ (l. c. Q. 21. de Bono, a. 1.)*). Die einzige Ausflucht, welche erübrigte, wäre die, daß man sagte: das bonum seie nicht das ens *ut quod*, sondern *ut quo*, und so seie das bonum nicht ein „contentum sub ente“, sondern ein „superadditum“. Und man könnte diesen Einwand applausibel machen durch das Verhältniß der Subsistenz zur Essenz, und beider zur Existenz, bei denen wir das Ineinandersein des principium quo und quod besprochen. Aber auch das geht nicht an. Denn: das bonum kann nicht die ratio formalis sein, wodurch das ens (sei's in genere essentiae, sei's in genere existentiae) constituirt werde, weil offenbar das ens das Allgemeinste, und daher Innerlichste und Wesentlichste bleibt und immer supponirt wird, während das bonum schon einem specielleren Gesichtspuncte anheimfällt.

*) Es ist der Mühe werth, diesen letztern Artikel nachzuschlagen, weil hier die verschiedenen Weisen angegeben werden, wie etwas ein superadditum sein kann, sowie die vollständige Widerlegung.

Die Ansicht der zweiten Classe trifft eben so wenig das Richtige, welche das Formale des Guten in ein relativum, nämlich in die relatio appetibilitatis, setzt. Der Begriff der Guten kann nicht in einem relativum oder in Relation bestehen, weder in einer relatio realis, noch in einer relatio rationis. Wäre das Gute nur ein bloßes Gedankending, und also nichts Wirkliches, folglich das Seiende als solches formal noch nicht ein Gutes, so folgen Absurditäten, die anzuführen überflüssig ist*). Man bleibt also bei der relatio realis. Wäre das der Fall, so entweder eine relatio praedicamentalis oder transcendentalis: Beides ist unmöglich. Denn: wäre sie eine relatio praedicamentalis d. h. gehörte sie einem der zehn Prädicamente oder Kategorieen an, nämlich dem praedicamentum relationis, so wäre sie schon etwas unter dem ens, als Allgemeinerem, Enthaltenes, und könnte nicht dem ens adäquat sein. Zudem: die Relation oder das praedicamentum relationis ist selbst ein gewisses, besonderes Gut (res quaedam bona), kann folglich nicht die „ratio bonitatis" oder der Grund selbst sein, wodurch die Güte constituirt wird im Allgemeinen. Sie kann auch nicht eine relatio transcendentalis sein des Objects zu etwas Anderem, nämlich zu dem Begehrungsvermögen sein: denn die relatio transcendentalis ist nicht verschieden von der Sache selbst, sondern ist vielmehr eben das Wesen jeder Sache, das als solches von einem Anderen abhängt und daher, wegen eben dieser Abhängigkeit, die Beziehung zu dem, von welchem es abhängt, besagt. Da diese Relation in der Dependenz von einem Anderen be=

---

*) „Quod de bono dici non potest, cum non *nugatorie* dicatur ens bonum" (Q. de Ver. 21. de Bono, a. 1).

steht, so kommt dieselbe Gott gar nicht zu und so ginge dem absolut Guten, Gott, eben das Gutsein ab. Zudem hängt ja nicht das Gutsein von dem Begehren, sondern umgekehrt dieses von jenem ab; denn wir sagen richtig: deßhalb wird etwas begehrt, weil es gut; nicht aber, daß deßhalb etwas gut sei oder werde, weil es begehrt wird. Die transcendentale Relation, wesentlich eine Dependenz, liegt in dem Verhältniß von mensuratum zur mensura, oder des perfectibile zum perfectivum. Das Begehrungsvermögen hat diese Relation zu seinem Objecte, zum Guten, nicht aber umgekehrt, da bekanntlich das Vermögen des Objects wegen, wie das Mittel des Zwecks wegen ist. — Auch noch das kommt widerlegend hinzu, daß der formale Grund (formalis ratio) des Guten der sein muß, wodurch formal das malum gehoben wird. Das malum oder der Defect wird aber nicht gehoben durch eine Relation, sondern vielmehr durch den ihm entgegengesetzten Effect, da der Defect definirt werden muß als „privatio alicujus debiti ad plenitudinem rei". — Sehen wir nunmehr das Richtige als die:

§. 108.

Ansicht des Thomas.

Um die Antwort sofort in Einem zusammen zu fassen, ist so zu sagen: das Formale des Guten (das bonum transcendentale) besteht in der jedem Sein inhaftenden Vollkommenheit, insofern diese Vollkommenheit (perfectio intrinseca constitutiva) als Vervollkommnendes (perfectivum) das Fundament für die Begehrbarkeit in sich trägt und (implicite) mitbesagt. Analysiren wir,

so weit noch nothwendig, diese Antwort. In die Antwort ist die vorhin erklärte Distinction zwischen der perfectio ut intrinsece constitutiva und der perfectio ut perfectiva alterius aufgenommen und darin ruht die Antwort. Das Formale des Guten besteht allerdings in der Vollkommenheit, wie Thomas uns oben gesagt: „ratio boni consistit in perfectione“; aber nicht in der perfectio ut constituens als solcher, sondern in der perfectio ut perficiens. Denn unter diesem Gesichtspuncte kann Thomas sagen: „unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum: *sic enim est appetibile*“, weil sonst ja das Begehren, als Bewegung nach dem Vervollkommnenden (perfectum ut perfectivum) gar nicht eintreten könnte. Deßhalb verschlägt's auch nichts, wenn Thomas gerade umgekehrt, als eben angeführt ist, sagt: „ratio boni consistit in hoc, quod sit appetibile“ und dann gleich hinzufügt: „unumquodque autem est appetibile, in quantum perfectum, et perfectum, in quantum ens actu: ergo in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens“. Denn daß Thomas seine Ausdrucksweise in der so eben angegebenen Weise verstanden wissen will, braucht nicht blos aus seiner logischen und metaphysischen Kenntniß supponirt zu werden, sondern er sagt es uns selbst wörtlich: „Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id, quod est rationis tantum, sc. negationem; dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur: unde non possunt addere relationem, quae sit rationis tantum. Illa autem relatio secundum Philosophum in 5. Metaph. dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id, quod non dependet ad id, ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia

sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili; scientia enim dependet a scibili, sed non e converso; unde relatio, qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero, qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum; dicitur enim scibile referri secundum Philosophum 6. Metaph., non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum: et ita est in omnibus aliis, quae se habent ut mensura et mensuratum vel perfectivum et perfectibile (und damit ist die früher gegebene Ausdrucksweise des Thomas schon vollends erklärt; und nun höre man weiter). Opportet igitur, quod verum et bonum super intellectum entis addunt respectum **perfectivi**. In quolibet autem ente est **duo** considerare: sc. ipsam rationem speciei et esse ipsum, quo aliquid subsistit in specie illa, et sic aliquod ens potest esse perfectum dupliciter: uno modo secundum rationem speciei tantum, et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut Philosophus dicit in 6. Metaph. et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum conformatum est vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum ponunt in ejus definitione intellectum. *Alio* modo ens est *perfectivum* alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum; bonum enim ***in rebus*** est, ut Philosophus dicit in 6. Metaph. In quantum autem unum ens est secundum esse suum *perfectivum alterius* et conservativum, habet rationem finis respectu illius, quod ab eo perficitur: et inde est, quod

omnes recte definientas bonum ponunt in ratione ejus aliquid, quod pertinet ad habitudinem *finis:* unde Philosophus dicit in 1. Ethic., quod bonum *optime* definiunt dicentes, quod bonum est, quod omnia appetunt" (Q. de Ver. 21. de Bono, a. 1). Damit ist Alles gesagt, was Thomas zu seiner Rechtfertigung gebraucht und was in obiger kurzen Antwort gesagt ist. Sollte noch etwas hinzugefügt werden müssen, so geschehe das durch folgenden Text, in welchem uns Thomas eine gar zu herrliche Aussicht und Einsicht eröffnet, um sie unbeachtet zu lassen. „Dicendum, quod, cum ens dicatur absolute, bonum autem *superaddat habitudinem causae finalis*, ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc, quod per eam dicatur aliquid ens, non autem ad hoc, quod per eam dicatur aliquid bonum. Sicut in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae, primae vero causae habitudo non dependet ex aliquo alio: ita est in causis finalibus, quia secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem ex se ipso. Et inde est, quod essentia Dei, quae est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc, quod per eam dicatur Deus bonus; sed essentia creaturae posita non dicitur res bona, nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur, quod creatura non est bona *per essentiam*, sed *per participationem:* uno modo sc., in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem causae finalis, et ad quem ordinatur ut ad finem; sed secundum alium modum creatura potest dici per essentiam bona, in quan-

tum sc. essentia creaturae non invenitur sine habitudine ad Dei bonitatem" (l. c. ad 1). Somit haben wir die Quelle alles Guten, das Gute im eigentlichsten, wesentlichsten und in jeder Hinsicht absoluten Sinne des Wortes in Gott, in Gottes Wesenheit zu erkennen; aber dann, zwar auch noch im wesentlichen, aber doch schon relativen Sinne in der Wesenheit jedes creatürlichen Seins, die als solche transcendental die Dependenz von Gott und die „habitudo ad Deum ut finem" einschließt und besagt.

Diese „habitudo ad finem" ist das, was wir in unserer obigen Antwort als „Fundament der Begehrbarkeit" bezeichnet haben. Man beachte das: nicht in die **Begehrbarkeit** selbst, auch nicht in die **Relation** selbst, die zwischen dem Objecte und dem Begehren besteht setzen wir das Formale des Guten; sondern vielmehr in jene „habitudo objecti", die das Fundament für das Begehren ist und deßhalb als appetibilitas **radicalis** benannt werden muß, welche appetibilitas radicalis als das Object selbst der Sache nach nicht verschieden ist von der Vollkommenheit des Objects. Obschon diese appetibilitas radicalis nicht gefasst werden kann, ohne daß zugleich die Relation zum Begehrungsvermögen (explicite) mit erfasst werde, wenn das Object als das perfectivum des Begehrungsvermögens gefasst wird: so braucht deßhalb doch das Formale des Guten nicht schon in jene Relation selbst gesetzt zu werden*), sondern es genügt vollends, dasselbe als das Fundament für diese Relation

*) Man erinnere sich des Textes: „etiamsi intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae" (Q. 1. de Ver. a. 2).

zu fassen. Die Bezeichnung mit appetibilitas ist aber durchaus richtig, da ein und dasselbe Wort häufig einmal in sensu radicali, das andere Mal in sensu actuali gebraucht wird, und es ist um so richtiger, da häufig es der Fall ist, daß die Wirkung für die Ursache gesetzt wird, um letztere zu signalisiren. Somit haben wir in dem formalen Begriff des Guten sowohl die perfectio, als die appetibilitas gewahrt und es leuchtet ein, wie Thomas, anscheinend promiscue, sowohl das Eine, als das Andere hervorheben konnte. Fügen wir abermals bei: das Formale des Guten muß darin bestehen, daß das malum formal ausgeschlossen werde durch dasselbe. Das Formale des malum ist aber der Defect (defectuosum), also der formale Gegensatz zum perfectum. Folglich muß das Wesen des Guten von dieser Seite aus formal in die perfectio gesetzt werden. Anderer Seits muß das bonum formal als „propria passio entis" oder als proprietas adaequata gewahrt bleiben. Das kann aber nur geschehen dadurch, daß das ens jene relatio rationis einschließt, welche auf dem ens als „perfectivum" (per modum finis seu appetibilis) gründet, wodurch das bonum nicht superadditum wird, aber auch nicht ein reines Gedankending, sondern eben das Object in seiner Actualität selbst bleibt. Dieses Resultat wird aber dadurch erlangt, daß ein und dasselbe identische Object in seiner doppelten Vollkommenheit (in genere causa formalis constituentis und in genere causa finalis perficientis) gefasst wird.

§. 109.

Eintheilung des bonum.

Das bonum ist entweder ein bonum honestum, bo-

num utile oder bonum delectabile. Die Richtigkeit dieser Eintheilung rechtfertigt Thomas in größter Kürze, aber treffend; hören wir ihn selbst. „Respondeo dicendum, quod haec divisio proprie videtur esse boni humani. Si tamen altius et communius rationem boni consideremus, invenitur haec divisio competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile et terminus motus appetitus. Cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis *simpliciter* quidem ad ultimum; *secundum quid* autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem, quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter: vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus vel forma; vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus id, quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem, quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur bonestum, quia honestum dicitur, quod per se disideratur (d. h. an und für sich, nicht wegen eines Anderen*). Id autem, quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est delectabile" (Sa. th. p. 1. q. 5. a. 6). Man kann auch eintheilen in bonum primarium und secundarium. „Primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per mo-

*) „Honesta dicuntur, quae in se ipsis habent, unde desiderentur" (Sa. th. p. 1. q. 5. a. 6. ad 2).

dum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum, vel natum est consequi finem, sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed perficiens et conservans et significans“ (Q. de Ver. 21. de Bono, a. 1).

§. 110.

Das malum.

Die Frage über das malum (Uebel, Schlechte, Böse), welche sich an das bonum anknüpft, bedarf zu sehr der metaphysischen Beantwortung, um in Kürze abgethan werden zu können; sie ist aber auch zu umfassend, um die ganze Sache des malum in ihrer gewaltigen Ausdehnung hier behandeln zu können. Die Frage kehrt uns später bei der Lehre von der göttlichen Providenz, so wie in der Kosmologie als an geeigneterem Orte wieder. Deßhalb sei hier blos die Grundlage gelegt zu der ganzen Lehre vom malum nebst den allernothwendigsten Distinctionen, und zwar in Texten aus Thomas, die sich durch ihre Präcision und Kürze empfehlen und keiner Erklärung (oder Uebersetzung) bedürfen. Wir nehmen hier von der Lehre vom malum nur so viel, als zur Erläuterung und Erhärtung der zu gebenden Definition und zur Widerlegung der gewöhnlichsten Einwendungen erforderlich ist und so viel als vorausgesetzt werden muß, wenn später (in der speciellen Metaphysik) von der Ursache des malum die Rede sein wird.

Da das bonum in der Vollendetheit der Vollkommenheit besteht, so folgt, daß das malum als sein Gegensatz in der Unvollendetheit, Unvollkommenheit oder im Defecte liegt.

„Hoc est esse mali, quod est privatio boni“ (Sa. th. q. 14. a. 10). „Malum distat ab ente simpliciter et non ente simpliciter, quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio“ (l. c. q. 48. a. 2. ad 1). „Naturaliter bonum est prius malo, eo quod malum est privatio boni“ (Sa. th. 1. 2. q. 25. a. 2). „Malum enim est privatio boni“ (l. c. q. 36. a. 1). „In hoc consistit ratio mali, ut sc. aliquid deficiat a bono“ (Sa. th. p. 1. q. 48. a. 2). „Dicendum, quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebrae. Unde et quid sit malum, opportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra, quod bonum est omne id, quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse et perfectio cujusque naturae rationem habeat bonitatis: Unde non potest esse, quod malum significet quoddam esse aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo, quod nomine mali significetur quaedam **absentia boni**; et pro tanto dicitur, quod malum neque est existens, neque bonum, quia, cum ens, in quantum hujusmodi sit bonum, eadem est remotio utrorumque“ (Sa. th. p. 1. q. 48. a. 1).

Das malum kann in doppelter Weise ausgesagt werden: concret und abstract oder formal. „Respondeo dicendum, quod, sicut album, ita et malum dupliciter dicitur: uno modo cum dicitur album, potest intelligi id, quod est albedini subjectum (d. i. der Träger oder das Substrat desselben); alio modo album dicitur id, quod est album, in quantum est album, sc. ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id, quod est subjectum mali: et hoc aliquid est; alio

modo potest intelligi ipsum malum: **et hoc non est aliquid,** sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid, in quantum est appetibile; nam secundum Philosophum in 1. Ethic. optime definierunt bonum dicentes, quod bonum est, quod omnia appetunt; malum autem dicitur id, quod opponitur bono; unde opportet malum esse id, quod opponitur appetibili, in quantum hujusmodi: hoc autem impossibile est esse aliquid. Quod triplici ratione apparet: primo quidem, quia appetibile habet rationem finis. Ordo autem flnium est sicut ordo agentium. Quanto enim aliquod agens et superius et universalius, tanto et finis, propter quem agit, est universalius bonum. Nam omne agens agit propter finem et propter aliquod bonum*). Et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, sc. totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed opporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, opportet, quod etiam sit aliquod universale bonum, in quod omnia bona reducantur; et hoc non potest esse aliud, quam hoc ipsum, quod est primum et universale agens; quia, cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens opporteat esse non motum, necesse est, primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum **sui ipsius.** Sicut ergo, quidquid est in rebus, opportet quod pro-

*) Vergl. die Moral.

veniat a prima et universali causa essendi: ita, quidquid est in rebns, opportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse, nisi bonum *particulare* tantum; sicut, quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo, quod est aliquid in rebus, opportet, quod sit aliquod particulare bonum: *unde non potest secundum id, quod est, bono opponi.* Unde relinquitur, quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particulari bono inhaerens. — Secundo idem apparet, quia, quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem et appetitum alicujus sibi convenientis*). Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus, convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, in quantum hujusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei: malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret nec ab aliquo appeteretur; et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum, quia nihil agit vel movetur, nisi propter appetitum finis. — Tertio idem apparet ex hoc, quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis: unde videmus, quod unumquodque naturaliter appetit suum esse et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, in quantum est appetibile, est bonum. Opportet ergo, quod malum, quod universaliter opponitur bono, opponatur etiam ei, quod est *esse.* Quod autem est oppositum ei, quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id,

---

*) Vergl. die Physik.

quod est mâlum, non est aliquid; *sed id, cui accidit esse malum, est aliquid*, in quantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum, quod est caecum esse, non est aliquid; sed id, cui accidit caecum esse, est aliquid“ (Q. disp. de Malo, q. 1. a. 1).

Wiederum kann das malum in anderer doppelter Weise ausgesagt werden: „Dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter: uno quidem modo simpliciter; alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum, quod est secundum se malum. Hoc autem est, quod privatur aliquo particulari bono, quod est ex debito suae perfectionis, sicut aegritudo est malum animalis, quia privat aequalitatem humorum, quae requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum, quod non est malum secundum se, sed alicujus, quia sc. non privatur aliquo bono, quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito formae ignis, sed de debito perfectionis aquae: unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquae“ (l. c. ad 1).

Daher kann auch in gewisser Rücksicht der Ausdruck gerechtfertigt werden, daß Gott das malum schafft: „Similiter autem ordo justitiae habet adjunctam privationem particularis boni alicujus peccantis, in quantum ordo justitiae hoc requirit, ut aliquis peccans privetur bono, quod appetit. Sic ergo *poena* est bona simpliciter, sed est mala huic: et hoc malum dicitur Deus creare.. Et sic patet, quod malum dicitur esse creatum, non in quantum est malum, sed in quantum est

simpliciter bonum est secundum quid malum" (ibid.).

Die Contrarietät zwischen dem bonum und malum ist eine ganz eigenthümliche und nicht die gewöhnliche: „Dicendum, quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus: quia, ut Simplicius dicit in comm. Praedicam. (de qualit.), illa proprie dicuntur contraria, quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum; sed alia, quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, *sed ut privatio et habitus*" (ibid. ad 2).

Es gibt aber eine doppelte Art von Privation (und diese Distinction ist sehr zu beachten, wenn von der Natur der Sünde, namentlich der Todsünde die Rede ist): „Sed duplex est privatio: una quidem, quae est *privatum esse*, ut mors et caecitas. Alia vero, quae est in *privari*, ut aegritudo, quae est via in caecitatem: et hujusmodi privationes (d. h. die der letzteren Art) interdum dicuntur contrariae, in quantum adhuc retinent aliquid de eo, quod privatur: et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet" (ibid. ad 2). Wenn nun aber auch das malum abstract genommen, nicht das contrarium zum Guten abgibt, sondern concret genommen, so dürfte man doch nicht schließen wollen, daß dann ja die Contrarietät wegfiele, weil beide Extreme in einem Gemeinschaftlichen conveniren; die Identität des Substrats ist ja nothwendig zur Begründung der Contrarietät, da conträre Dinge definirt werden müssen als „ea, quae se excludunt invicem ab eodem subjecto". „Nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo, quia contraria opportet esse in eodem

genere. Licet ergo hoc, in quo convenit album cum nigro, non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest: et similiter licet id, in quo convenit malum cum bono, non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest" (ibid. ad 3).

Vergleicht man, wie oft geschieht, den Gegensatz zwischen bonum und malum mit dem von Licht und Finsterniß und stellt man diese als das contrarium zu jenem, so ist mit Thomas zu antworten: „dicendum, quod tenebra non est contrarium lumini, sed privatio. Sed Aristoteles (und so Jedermann) frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit, quod privatio quodammodo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma". Und: „adveniente tenebra nihil remanet de lumine, sed remanet solum potentia ad lumen, quae non est aliquid tenebrae, sed subjectum ejus; sic enim, antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est aut fit aut corrumpitur, sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen" (ibid. ad 5 & 6).

Dieselben Einwendungen kehren in mannigfacher Weise wieder; finden aber alle ihre eben so mannigfaltige Lösung in ein und derselben aus dem erklärten Grundbegriffe genommenen Weise. So ist es namentlich der Begriff des „corrumpere" als „activen verderbens", der hier als Einwendung dient. Man sagt: das, was etwas activ verdirbt, muß doch agiren; was aber agirt, muß positiv sein; folglich muß das malum als Corrumpirendes ein wirkliches Ding sein. Darauf antwortet Thomas: „Dicendum, quod malum abstracte accipiendo

i. e. hoc ipsum, quod est malum, dicitur corrumpere non quidem active, sed formaliter, in quantum sc. est ipsa corruptio boni, sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, in quantum est ipsa visus corruptio seu privatio. Sed id, quod est malum, si sit quidem malum simpliciter i. e. secundum seipsum, sic quidem corrumpit i. e. corruptum ducit in actum et effectum **non agendo, sed deagendo** i. e. per defectum activae virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis. Sed id, quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam, perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alicujus" — Und: „corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse; corrumpere autem active est movere et agere, *ita tamen, quod, quidquid est ibi de actione vel motione, pertinet ad virtutem boni; quod autem est ibi de defectu, pertinet ad malum*, **qualitercunque accipiatur** (man beachte diesen Satz: er kehrt bei Thomas überall, auch im Moralischen, wieder und zwar gerade bei den allerschwierigsten Problemen), sicut, quidquid est in claudicatione de motu, est ex virtute gressiva, defectus autem rectitudinis est ex tibiae curvitate; et ignis generat ignem, in quantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, in quantum huic formae adjungitur talis privatio" — Und endlich: „Corruptio, quae est ab eo, quod est malum simpliciter et secundum seipsum, non potest esse *naturalis*, sed magis est *casus* a natura; sed corruptio, quae est ab eo, quod est malum alicui (d. h. secundum quid), potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam: et tunc id, quod intendit, est bonum

simpliciter, sc. forma ignis. Quod autem intenditur principaliter, est esse ignis generati, et secundario (als conditio sine qua non) non esse aquae, in quantum ad esse ignis requiritur" (l. c. ad 8, 9 & 10). Daher: „malum est corruptivum, in quantum est malum; generativum autem non est, in quantum malum, sed in quantum retinet aliquid de bono" (l. c. ad 16).

Aus Gesagtem ergibt sich, wie das malum einer Seits als ens bezeichnet werden kann und anderer Seits doch nur ein ens rationis zu sein scheint; und wie daher hier der sophistischen Dialectik Thor und Thür geöffnet sind (wie das die Hegel'sche Dialectik beweist, die kein malum kennt oder doch wegräsonniren will), wenn man nicht auf seiner Hut ist. In Bezug auf die eine dieser Alternativen ist mit Thomas zu antworten: „quod *ens* dicitur dupliciter: uno modo, secundum quod significat natnram decem generum (als ens reale aliquod); et sic neque malum, neque aliqua privatio est ejus, neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem *an est*: et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid, quia esse aliquid non solum significat, quod respondetur ad quaestionem *an est*, sed etiam, quod respondetur ad quaestionem *quid est*". Und rücksichtlich der anderen Alternative ist zu sagen: „quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum: et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum, quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est, aliquid intelligi" (l. c. ad 19 & 20).

§. 111.

Fortsetzung.

Da also das malum kein selbsteigenes Sein hat, so kann es sich, um zu sein, nur an dem Guten einfinden, verwirklichen und halten. Daher Thomas überall wiederholt: „malum non potest esse nisi in bono". Lassen wir das noch durch einen sehr instructiven Text aus Thomas erklären. „Respondeo dicendum, quod malum non potest esse, nisi in bono. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod de bono dupliciter contingit loqui: uno modo de bono absolute; alio modo secundum quod dicitur bonum *hoc*, ut bonus oculus. Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem (etiam ampliorem, quam ens, ut Platonicis placuit). Cum enim bonum sit id, quod est appetibile: id, quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc, quod appetimus finem, sequitur, quod appetamus ea, quae in finem ordinantur: consequens est, ut ea, quae ordinantur in finem, ex hoc ipso, quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant; unde *utilia* sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem, quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso, quod est in potentia ad bonum, habet ad bonum ordinem, cum esse in potentia nihil aliud sit, quam ordinari in actum. Patet ergo, quod id, quod est in potentia, ex hoc ipso, quod est in potentia, habet rationem boni. Omne ergo subjectum, in quantum est in potentia respectu cujuscunque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso,

quod est in potentia, habet boni rationem*). Et quia Platonici non distinguebant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant, quod bonum ad plura se extendit, quam ens. Et hanc viam videtur sequi Dionysius (in l. de Div. Nom. c. 5) bonum praeordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione et non sit *non ens* nisi per accidens, adhuc tamen haec consideratio, *quantum ad aliquid,* vera est: quia materia prima non dicitur ens nis in potentia, et esse simpliciter habet per formam, sed potentiam habet per se ipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est: sequitur, quod bonum conveniat ei per seipsam.

Quamvis autem quodcunque, sive in actu sive in potentia, absolute bonum dici possit, non tamen ex hoc ipso quaelibet res est bonum *hoc*; sicut si aliquis homo sit bonum simpliciter, non sequitur, quod sit bonus citharaedus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte citharizandi. Sic ergo licet homo, secundum hoc ipsum, quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc est bonus homo; sed id, quod facit bonum unumquodque, est propria virtus ejus**). Vir-

---

*) Um den Streit über die materia prima, ob sie als bona zu bezeichnen? zu schlichten, beachte man wohl die obigen Worte des Thomas: „in quantum est in respectu *perfectionis*" oder: „in quantum ordinatur ad actum". Nicht also an sich betrachtet (denn als solche ist sie nicht und kann also als solche auch nicht gut sein), sondern mit Rücksicht auf die das Sein gebende Form betrachtet, ist sie bona, also participative (cf. Q. de Mal. 1. a. 2. ad 8).

**) Man erinnere sich aus §. 104. der perfectio virtualis.

tus enim est, quae bonum facit habentem (secund. Philos. in 2. Ethic. c. 6). Virtus autem est ultimum potentiae rei (ut dicitur in 1. de Coel. text. 116)*). Ex quo patet, quod tunc dicitur aliquid bonum *hoc*, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus, quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus, quando habet perfectionem oculi. Secundum ergo praemissa apparet tripliciter dici bonum: uno enim modo ipsa perfectio rei bonum ejus dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res, quae habet suam perfectionem, sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subjectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem, sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus.

Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit, quam privatio debitae perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus, quod natum est habere aliquid et non habet: sequitur, quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem, quod est perfectio, per malum privatur: unde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem, quod est compositum ex subjecto et perfectione, diminuitur per malum, in quantum tollitur perfectio et remanet subjectum, sicut caecitas privat visum et diminuit oculum videntem, et est in substantia oculi vel etiam in ipso animali sicut in subjecto. Unde si aliquod bonum est, quod est actus purus, nullum potentiae permixtionem habens, cujusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse

*) S. m. Moral §. 181.

malum" (Q. de Malo, 1. a. 2). Dasselbe besagt uns kürzer folgender Text, der zugleich in Erinnerung bringt, daß das malum erst dadurch ein malum ist, daß es an dem Guten nicht in negativer, sondern in **privativer** Weise vorhanden und daß also die Definition nicht ist „carentia boni", sondern vielmehr „carentia boni debiti". „Dicendum, quod, sicut dictum est, malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio malum dicitur; potest enim accipi remotio boni et privative et negative. Remotio igitur boni negative accepta mali rationem nou habet, alioquin sequeretur, quod ea, quae nullo modo sunt, mala essent; et iterum, quod quaelibet res esset mala ex hoc, quod non habet bonum alterius rei, utpote, quod homo esset malus, quia non habet velocitatem caprae vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni *privative* accepta malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur.

Subjectum autem privationis et formae est unum et idem, sc. ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est subjectum formae substantialis et privationis oppositae; sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem, quod forma, per quam aliquid est actu, perfectio quaedam est et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum; *sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia.* Relinquitur ergo, quod subjectum mali sit bonum" (Sa. th. p. 1. q. 48. a. 3).

Aber wie kann von zwei sich conträren Dingen (und das malum und bonum sind sich doch conträr) das Eine das Substrat oder Subject des Anderen sein? Die Antwort darauf gibt Thomas selbst mit den Worten: „Dicendum, quod malum non est sicut in subjecto in bono, quod ei opponitur, sed in quodam alio bono: subjectum enim caecitatis non est visus, sed animal“ (l. c. ad 3). Also scheint es blos, als ob die logische Regel: „contraria simul esse non possunt“ hier nicht Platz finde, wie Augustinus (in Ench. c. 13) bemerkt. Antwort: „Dicendum, quod in hoc, quod malum est in bono, non fallit regula dialecticorum secundum rei veritatem, quia malum non est in bono sibi opposito, ut dictum est; sed fallit secundum quaedam apparentiam, prout malum absolute dictum et bonum videntur oppositionem habere“ (Q. 1. de Mal. a. 2. ad 5). „Videtur tamen (ut Augustinus in Ench. 13. dicit) hic fallere dialecticorum regula, quae dicit, contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem, secundum quod specialiter accipitur *hoc* bonum et *hoc* malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria non accipiuntur, nisi *specialiter*, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni“ (Sa. th. p. 1. q. 48. a. 3. ad 3).

§. 112.

Fortsetzung.

Aus dem Gesagten ergibt sich weiterhin leicht die Beantwortung der Frage: ob oder in wie fern das Gute

durch das malum gänzlich corrumpirt werde? „Respondeo dicendum, quod malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod est triplex bonum: quoddam, quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum *oppositum malo*, sicut lumen totaliter per tenebras tollitur et visus per caecitatem. Quoddam vero bonum est, quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, sc. bonum, quod est *subjectum mali*; non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est, quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, et hoc bonum est *habilitas subjecti ad actum*. Diminutio autem hujus boni non est accipiendo per substractionem, sicut est dimiutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est deminutio in qualitalibus et formis. Remissio autem hujus habilitatis est accipienda e contrario intensioni ipsius. Intenditur enim hujusmodi habilitas per dispositiones, quibus materia praeparatur ad actum, quae, quanto magis multiplicantur in subjecto, tanto habilius est ad recipiendam perfectionem et formam; et e contrario remittitur per dispositiones contrarias, quae, quanto magis multiplicatae sunt in materia et magis intensae, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariae dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum, neque habilitas praedicta in infinitum diminuitur et remittitur, sicut patet in qualitatibus activis et passivis elementorum. Frigiditas enim et humiditas, per que diminuitur sive remittitur habilitas materiae ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrariae in infinitum multiplicari possunt, et habilitas

praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur; non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice, quae est substantia subjecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminuetur habilitas aeris ad lumen, nunquam tamen tollitur manente aere, qui secundum naturam suam et diaphanus" (Sa. th. p. 1. q. 48. a. 4)*).

§. 113.

Fortsetzung.

Aus dem Begriffe vom malum ergibt sich endlich sofort, wie dasselbe erkannt werde? „Sic est unumquodque cognoscibile, secundum quod *est*. Unde, cum hoc sit *esse* mali, quod est privatio boni, per hoc *ipsum*, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae" (Sa. th. p. 1. q. 14. a. 10). Weil nämlich das malum nur am bonum eintreten kann als Privation, so kann natürlich von einem malum nur bei demjenigen bonum die Rede sein, welches eine Defectibilität in sich trägt. Wer also dieses bonum vollkommen kennt, der kennt eben damit auch dessen Defectibilität oder dessen malum. „Dicendum,

*) Der Text fährt fort: „Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam. Quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum (secundum illud Isa. 59: peccata nostra diviserunt inter nos et Deum); neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius".

quod quicunque perfecte cognoscit aliquid, opportet, quod cognoscat omnia, quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur" (ibid.). Wenn so das malum selbst von Gott nicht direct, sondern indirect (durch Erkenntniß des bonum) erkannt wird, so ist doch deßhalb diese Erkenntniß noch keine unvollkommene, wie das der Fall ist, wenn ein bonum erst durch ein anderes bonum erkannt wird. Sie ist aber deßhalb in unserem Falle keine unvollkommene, weil der Natur des malum kein anderer Erkenntnißmodus entspricht. „Cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile per se. Sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est, quod sit privatio boni. Et sic neque definiri neque cognosci potest, nisi per bonum" (l. c. ad 4). Dasselbe unter Fassung eines tiefern metaphysischen Grundes besagt folgender Text: „Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 3. Metaphys. quicumque non intelligit aliquod *unum*, nihil intelligit. Per hoc autem est aliquid unum, quod est in se indivisum et ab aliis distinctum. Unde, quicumque cognoscit aliquid, opportet, quod sciat distinctionem ejus ab aliis. Prima autem distinctionis ratio est in affirmatione et negatione. Et ideo opportet, quod, quicumque scit affirmationem, cognoscat negationem. Et quia privatio nihil aliud est, quam negatio subjectum habens, ut dicitur in 4. Metaph., et alterum contrariorum semper est privatio, ut in eodem dicitur, et in 1. Phys., inde est, quod ex hoc ipso, quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio et ejus contrarium. Unde, cum Deus habeat propriam cognitionem de omnibus suis effectibus, unumquodque, sicut est in sua natura distinc-

tum, cognoscens: opportet, quod omnes negationes et privationes oppositas cognoscat. Unde, cum malum sit privatio boni, opportet, quod ex hoc ipso, quod scit quodlibet bonum et mensuram cujuslibet, cognoscat quodlibet malum" (Q. disp. 2. de scientia Dei, a. 15). — Das Nähere in der speciellen Metaphysik, wenn gezeigt wird, ob Gott auch eine „Idee vom malum" habe, o w e, wenn in der speciellen Metaphysik von der „Ursache des malum" die Rede sein wird.

§. 114.

Fortsetzung. Eintheilung.

Dem bonum gegenüber, das wir als bonum metaphysicum und bonum morale, oder in dreifacher Gliederung als bonum physicum; metaphysicum und morale getheilt, ist auch das malum entweder zweifach als malum metaphysicum und morale, oder dreifach als malum metaphysicum, physicum und morale zu unterscheiden. Während bei der correspondirenden Eintheilung des bonum es nicht von Belang war, zu der zweitheiligen oder dreitheiligen Gliederung mehr hinzuzufügen, als dort hinzugefügt ist, dürfte hier eine nähere Erklärung nicht überflüssig sein. Die Variation der gegebenen Eintheilung wird sofort klar, wenn wir das malum (wie auch das bonum gleicher Weise) zuvörderst theilen in malum proprie dictum und malum improprie dictum. Das malum im eigentlichen Sinne (proprie) ist das malum morale, wie leicht einleuchtet (cf. Q. 2. de Mal. a. 1. ad 4; Sa. th. p. 1. q. 48, a. 6; 2. 2. q. 19. a. 1). Dem gegenüber ist jegliches andere malum ein solches im un=

eigentlichen Sinne. Letzteres (wie auch das bonum) theilt sich dann doppelt: als malum physicum und metaphysicum. Will man nun, dem proprie malum gegenüber, das improprie malum bezeichnen, so braucht man allgemein den Ausdruck malum metaphysicum, worin dann das malum physicum eingeschlossen ist; oder man braucht den Ausdruck malum physicum, insofern der physische, und nicht der metaphysische Gesichtspunct zur Sprache kommt. Diese Bezeichnungsweise gründet zugleich darin, daß das malum metaphysicum, strict als metaphysisch genommen deßhalb eigentlich kein malum ist, weil in der Definition desselben ein Hauptpunct wegfällt: nämlich das malum ist eine privatio boni *debiti*. Nun ist aber das malum metaphysicum nichts anderes, als die mit jedem endlichen Sein nothwendig, weil wesentlich verbundene Unvollkommenheit oder Beschränktheit (Endlichkeit). Diese ist also identisch mit dem Ding, mit dem Wesen des Dings selbst; also: malum metaphysicum convertitur cum ente, wenn mann's nicht unrichtig verstehen will. Das malum metaphysicum ist also keine privatio boni debiti (denn Gott schuldet der Creatur nichts, also auch nicht eine größere Vollkommenheit, die doch immer in derselben metaphysischen Unvollkommenheit bliebe), sondern vielmehr blos und schlechthin ein defectus alicujus, der bloße Mangel: folglich im strengen Sinne ein Uebel im uneigentlichen Sinne. Etwas anderes gestaltet sich die Sache bei dem malum physicum z. B. die Privation des Augenlichtes u. s. w. Wird dieses blos physisch, unter Relation zu dem, was sein könnte und sollte rücksichtlich physischer Güter, betrachtet, so kann, dem metaphysischen malum gegenüber, allerdings von einem malum im eigentlichen Sinne die

Rede; nicht aber wiederum, wenn dieses malum physicum mit Rücksicht auf das malum morale als das eigentlichste Uebel genommen wird; in diesem Falle fällt das malum physicum rücksichtlich der Uneigentlichkeit seines Uebels wieder der Kategorie des malum metaphysicum anheim, da ja im stricten Sinne das bonum physicum nicht ein bonum debitum ist, sondern nur relativ und hypothetisch.

§. 115.

Vierte Frage:

Verhältniß der Proprietäten zu einander.

Die genannten Proprietäten des ens, nämlich unitas, veritas, bonitas, können bei der gegebenen Einzelbetrachtung noch nicht hinreichend verstanden und gewürdigt werden; dazu ist vielmehr erforderlich, daß sie auch noch in ihrem Verhältniß zu einander genommen, zumal dadurch sich Einsichten öffnen, die von ganz eminenter Tragweite sind, sei's auch nur, um die Natur des Intellects und des Willens und ihre Beziehung zu einander genau kennen zu lernen und metaphysisch zu begründen. Thomas selbst gibt diese Sache vollständig, indem er die Frage: „utrum bonum secundum rationem sit prius, quam verum?“ beantwortet (Q. de Verit. 21. de Bono, a. 3). Es ist nicht blos der Mühe werth, sondern nothwendig, den ganzen Artikel nebst den Einwendungen so wie einen zweiten Parallelartikel zu lesen. Die nähere Erklärung im nachfolgenden §. muß die Texte vor sich haben.

„Quaeritur: utrum bonum secundum rationem sit prius, quam verum? et videtur, quod sic. 1. Illud enim, quod est in rebus, est prius, quam id, quod est in apprehensione tantum, eo quod apprehensio nostra causatur et mensuratur ex rebus. Sed secundum Philosophum in 6. Metaph. bonum est in rebus, verum autem in mente. Ergo bonum est prius, quam verum, secundum rationem.

2. Praeterea: prius est aliquid in se perfectum secundum rationem, quam sit alterius perfectivum. Sed bonum dicitur aliquid, in quantum est in se perfectum, verum autem in quantum est perfectivum alterius. Ergo bonum est prius, quam verum.

3. Praeterea: bonum dicitur per ordinem ad causam finalem, verum autem in ordine ad causam formalem. Sed causa finalis est prior causa formali, quia finis est causa causarum. Ergo bonum est prius, quam vorum, secundum rationem.

4. Praeterea: particulare bonum posterius est, quam bonum universale. Sed verum est quoddam particulare bonum; est enim bonum intellectus, ut dicit Philosophus in 6. Ethic. Ergo naturaliter bonum est prius secundum rationem, quam verum.

5. Praeterea: bonum habet rationem finis. Finis autem est prius in intentione. Ergo intentio boni est prior intentione vero.“

Das sind die Gründe für die Priorität des bonum. Dagegen stehen andere Gründe für die Priorität des verum:

„Sed contra: 1. bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus. Intellectus autem naturaliter praecedit affectum; ergo et verum bonum.

2. Praeterea: quanto aliquid est immaterialius, tanto est prius. Sed verum est immaterialius, quam bonum: quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum solum in mente immateriali. Ergo verum est naturaliter prius bono“.

Die vermittelnde Lösung ist nun folgende: „Respondeo dicendum, quod tam verum, quam bonum, sicut dictum est (in argum. *Sed contra*) habent rationem *perfectivorum* sive perfectionum. Ordo autom inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum *secundum se*, sic verum est prius bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse, quod habet in re; et ita plura includit in se ratio boni, quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa; et sic bonum praesupponit verum; verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est, in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in 4. Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post *ens* est *unum*, deinde *verum*, deinde post verum *bonum*. — Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte *perfectibilium*, sic bonum est naturaliter prius, quam verum, duplici ratione: primo, quia perfectio boni ad plura se extendit, quam perfectio veri. A vero enim non sunt natat (können, sind geeignet) perfici, nisi illa, quae possune aliquod ens percipere in se ipsis, vel in se ipsis habere

secundum rationem et non secundum illud esse, quod ens habet in se ipso; et hujusmodi sunt solum ea, quae immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva. Species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse, quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici illa, quae secundum materiale esse aliquid recipiunt, cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei, quam secundum esse, ut prius dictum est. Et ideo omnia appetunt bonum, sed non omnia cognoscunt verum: in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quae est bonum et verum, sc. in appetitu boni, et cognitione veri. Secundo, quia illa, quae nata sunt perfici bono et vero, per prius, perficiuntur bono, quam vero; ex hoc enim, quod participant esse, perficiuntur bono, ut dictum est; ex hoc autem, quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior, quam esse: unde et in hac consideratione bonum praecedit verum“.

Die Antworten auf die oben gegebenen für und gegen sprechenden Einwendungen sind nun folgende:

„Ad 1. ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ordine veri et boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipsius veri boni; mens enim sola perfectibilis est vero, sed omnis res est perfectibilis bono“.

Ad 2. dicendum, quod bonum non solum habet rationem perfecti, sed perfectivi, sicut prius (in corp. art.) dictum est, et ideo ratio non sequitur.

Ad 3. dicendum, quod finis est prior in causando, quam aliqua aliarum causarum; causatum autem perficitur per suam causam: unde ratio ista procedit secundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bono

est prius. Sed absolute considerando formam et finem, cum ipsa forma sit finis, prior est ipsa forma in se considerata, quam secundum quod est alterius finis. Ratio autem veri ex ipsa specie consurgit, prout est intellecta, sicuti est.

Ad 4. dicendum, quod verum dicitur esse quoddam bonum particulare, in quantum habet esse in aliquo speciali perfectibili; et sic etiam objectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

Ad 5. dicendum, quod finis dicitur prior in intentione his, quae sunt ad finem, non autem aliis causis, nisi secundum quod ipsae sunt ad finem: et sic solvendum est sicut ad 3. Et tamen sciendum est, quod, cum dicitur: „finis prior est in intentione“ intentio sumitur pro *actu mentis* (als Willensintention), qui est intendere; cum autem comparamus intentionem boni et veri, intentio (als logische Intention) sumitur pro ratione, quam significat definitio: unde aequivoce accipitur utrobique.

Ad 1., quod in contrarium dicitur, dicendum, quod aliquid est natum perfici bono non solum mediante affectu, sed in quantum habet esse: unde, quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur, quod per prius aliquid perficiatur vero, quam bono.

Ad 2. dicendum, quod ratio illa procedit de vero et bono, prout secundum se considerantur: unde concedenda est.“

Vernehmen wir auch noch auf dieselbe Frage: „utrum bonum secundum rationem sit prius, quam verum?“ die kürzere anscheinend abweichende, aber in der That übereinstimmende Antwort aus dem eigentlich normgebenden Werke des Thomas (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 4).

„Respondeo dicendum, quod, licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc, verum, absolute loquendo, prius est, quam bonum: quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius, quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum, quam bonum".

Die Einwendung, daß das bonum universaler sei als das verum, da dieses ja auch ein gewisses Gut ist, zerfällt sofort, da auch gerade das Gegentheil wahr ist in einer anderen Ordnung. Daher die Wahrheit diese: „Dicendum, quod voluntas et intellectus mutuo se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa, quae ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea, quae sunt intellectus, et e converso. Unde in ordine *appetibilium* bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem *intelligibilium* est e converso. Ex hoc ergo, quod verum est quoddam bonum, sequitur quod bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem, quod sit prius simpliciter" (ibid. ad 1). Daher sagt Thomas anderswo: „verum et bonum sunt aeque nobilia; nam se invicem circumeunt: nam verum est quoddam verum, et utrumque commune omni enti" (Q. 1. de Verit. a. 7. arg. 2. *sed ontra*).

Man halte aber bei unserer Frage fest, daß es sich um das „prius ratione“ handelt, und so ist mit Thomas zu sagen: „quod secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum *ens*, et secundario apprehendit, se *intelligere* ens, et tertio apprehendit, se *appetere* ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus“ (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 4. ad 2).

§. 116.

Anscheinende Abweichung und wirkliche Uebereinstimmung dieser Texte.

Analysiren wir die beiden vorhergegebenen Texte, um die in beiden ausgesprochene Behauptung scharf zu fassen. **Erster Text** (q. 21, de Verit. a. 3): hier löst Thomas die Frage: ob das verum eher sei als das bonum (der Fassung nach)? unter Distinction, so daß in dem einen Distinctionsgliede die Frage zu bejahen, in dem anderen aber zu verneinen ist. Diese Distinction ist die: entweder fassen wir das verum und bonum **an sich** (secundum se) — und dann ist das verum eher, als das bonum —; oder wir fassen das verum und bonum mit Rücksicht auf das durch das verum und bonum **zu Vervollkommnende** (ex parte perfectibilium seu ex parte eorum, quae nata sunt perfici per verum et bonum) — und dann ist gerade umgekehrt das bonum eher, als das verum. — Nehmen wir die von Thomas vorgelegten Beweise für jeden Theil dieser Distinction.

Beweis für den ersten Theil: dazu, daß Etwas durch ein Anderes unter dem Gesichtspuncte des **Wahren** (sub ratione veri) vervollkommnet werde, reicht vollends hin, wenn dieses Andere, wodurch jenes Etwas vervollkommnet werden soll, eine Species hat d. h. wenn es das hat, was der blos specifische Gesichtspunct oder das specifische Wesen mit sich bringt, (weil dann der Intellect seine Function vollständig, complet ausgeübt findet). Das ist aber nicht der Fall bei dem bonum: denn dazu, daß Etwas durch ein Anderes unter dem Gesichtspuncte des **Guten** (sub ratione veri) vervollkommnet werde, reicht nicht die blos specifische Wesenheit hin, sondern dazu wird überdies die Existenz, die Wirklichkeit, das „esse in re", erfordert (wie wir den aus dem Früheren wissen, daß in den creatürlichen Dingen die Essenz noch nicht die Existenz ist). Also ist in dem bonum mehr enthalten, als in dem verum, weil zur Constituirung **jenes** zu **diesem** noch das „esse in re" hinzukommen muß; also das verum wird von dem bonum vorausgesetzt, wie die Essenz von der Existenz supponirt wird.

Beweis für den zweiten Theil der Distinction: wird das bonum in Vergleich oder in Beziehung zu dem genommen, was durch das bonum vervollkommnet werden soll, so erstreckt sich dasselbe weiter und ist umfassender, als das verum. Denn: durch das verum können nur die **erkennenden** Wesen (cognoscitiva) d. h. alle diejenigen Wesen, welche ein Object in immaterieller Weise in sich aufnehmen können, vervollkommnet werden; dagegen können durch das bonum auch diejenigen Wesen vervollkommnet werden, welche nur in materieller Weise das Object in sich aufnehmen. Daher wird wohl von dem bonum gesagt: „est id, quod omnia appetunt", nicht

aber gleicher Maßen von dem **verum**: „**id, quod omnia cognoscunt**". Das nun aber, was allgemeiner ist, was **Mehrerem** gemeinschaftlich ist, während ein Anderes **Wenigerem** gemeinschaftlich, also das, was Mehreres zu vervollkommnen geeignet, während ein Anderes nur Weniges vervollkommnen kann, ist eher (der Fassung nach), als das Andere, (wie wir denn wissen, daß unsere intellectuelle Fassung von dem Allgemeineren anfängt und zu dem Engeren übergeht). So also ist das **bonum** eher, als das **verum** (besser: die **ratio boni** eher, als die **ratio veri**), wenn Beides betrachtet wird mit Bezug auf das, was durch dasselbe vervollkommnet werden soll. — So der erste Beweis für diesen zweiten Theil der Distinction. Diesen selben Theil beweist Thomas nochmals in folgender Weise: diejenigen Wesen, welche durch das **verum** und **bonum** vervollkommnet werden müssen, werden eher durch das **bonum**, als durch das **verum** vervollkommnet, weil sie durch das **bonum** vervollkommnet werden, insofern sie selbst die Existenz in sich haben; durch das **verum** dagegen, insofern sie dasselbe erkennen: nun setzt aber die Erkenntniß eines Dings die Existenz des Erkennenden voraus („**cognitio posterior est, quam esse**"). — Das ist der Inhalt des ersten Textes aus den Qq. disp. Gehen wir zur Sa. th., zu dem anderen Texte über.

Zweiter Text (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 4): In diesem zweiten Texte stellt Thomas mit denselben Worten dieselbe Frage. Er erwähnt durchaus nicht der in dem ersten Texte gegebenen Distinction, sondern resolvirt kurzweg so: eher (der Fassung nach) ist das **verum**, als das **bonum**, und zwar aus doppeltem Grunde. Erster Beweis: das **verum** bezieht sich blos auf das **Sein** schlecht-

hin; dagegen bezieht sich das bonum auf das Sein unter dem Gesichtspuncte der **Vollkommenheit** (welche immer diese auch sein mag), weil nur so dasselbe begehrenswerth ist: also steht dem Sein das Wahrsein näher, als das Gutsein. — Zweiter Beweis: die Erkenntniß (wie gering sie auch sein mag) geht natürlicher Weise dem Begehren voraus; da nun das verum sich auf die Erkenntniß, das bonum aber auf das Begehren bezieht, so folgt, daß das verum eher ist (der Fassung nach), als das bonum. — Der erste dieser beiden Beweise thut dar, daß, wenn von dem verum und bonum an sich (secundum se) die Rede ist, das verum eher ist, als das bonum. Der zweite Beweis legt dar, daß gleicher Weise, wenn das verum und bonum von Seite des durch dasselbe zu Vervollkommnenden betrachtet wird, das verum eher ist, als das bonum, weil der Intellect (der durch das Wahre vervollkommnet wird) dem Willen (der durch das Gute vervollkommnet wird) vorausgeht.

Vergleichen wir nun beide Texte mit einander, so scheint Thomas in der Summa anderes zu lehren, als in der Quaestio disputata. Aber es scheint nur so und es ist in der That kein Widerspruch zwischen beiden Texten, wenn man, und zwar gemäß Thomas selbst, beachtet: daß die Vervollkommnung durch das Gute (esse perfectibile per bonum) in **doppelter** Weise geschehen kann: erstens dem **Sein** nach; zweitens dem **Affecte** nach. Die erste Perfectibilität kommt jedem existirenden Dinge zu; denn dadurch, daß es existirt, ist es gut und perfectibel durch das Gute im Sein (secundum esse). In der anderen Weise, durch den Affect (Liebe, Wohlgefallen, Freude, Genuß) gehört dagegen blos den erkennenden Wesen an: und in dieser letzteren Weise ist das bonum auch unter

dem Gesichtspuncte der Perfectibilität von Seite des zu Vervollkommnenden (ex parte perfectibilis) später (der Fassung nach), als das verum; denn: „nihil volitum nisi praecognitum“. Diese hier vorgelegte Distinction betreffs der doppelten Weise der Perfectibilität durch das bonum gibt Thomas selbst wörtlich. Auf die (in der allegirten Q. disp. 21. a. 3. ad 1.) Objection: „bonum est perfectivum affectus, verum autem intellectus; intellectus autem praecedit affectum: ergo et verum bonum“ antwortet er mit besagter Distinction: „dicendum, quod aliquid natum est perfici bono non solum mediante *affectu*, sed etiam, in quantum habet *esse:* unde, quamvis intellectus sit prior affectu, non sequitur, quod per prius aliquid perficiatur vero, quam bono“.

Somit ist also betreffs der Harmonie beider Texte zu sagen: in der allegirten Quaestio disputata oder im ersten Text nimmt Thomas das „perfectibile a bono“ nicht für das „perfectibile secundum affectum“, sondern ganz im Allgemeinen für jede Weise, wie etwas durch das Gute perfectibel ist, also im Allgemeinen für das „perfectibile secundum esse“. Daher wird die Definition „bonum est, quod omnia appetunt“ nicht blos restringirt auf den appetitus elicitus, der blos den erkennenden Wesen zukommt, sondern auch auf den appetitus innatus ausgedehnt, der jedem Ding ohne Unterschied durch sein Streben nach Perfection innewohnt. Daher sagt hier Thomas richtig, daß, wenn von dem bonum die Rede ist ex parte perfectibilis, das bonum eher sei, als das verum, sowohl weil jedes Ding vervollkommnet wird durch das Gute, nicht aber jedes Ding durch das Wahre; als auch, weil in dem Erkennenden selbst, das durch das Wahre vervollkommnet werden muß, die

Existenz oder das Sein eher ist, als das Erkennen und so auch in ihm eher die Vervollkommnung durch das Gute (secundnm esse) erfasst werden muß, als die Vervollkommnung durch das Wahre, die ihm blos durch die Erkenntniß zukommt. In der **Summa theol.** dagegen oder im zweiten Texte redet Thomas von dem **bonum**, insofern dasselbe das „**perfectibile per *affectum***“ betrifft und in diesem Sinne sagt er dann, daß auch „**ex parte perfectibilis**“ das **verum** eher sei als das **bonum**, weil die Erkenntniß, durch welche wir von dem Wahren vervollkommnet werden, dem Begehren oder Willen, wodurch wir **affective** vervollkommnet werden, vorausgeht. Somit ist die vollste Harmonie zwischen beiden Texten, so sehr der eine das Gegentheil des anderen auszusagen scheint*). Die Nutzanwendung dieser Untersuchung wird man leicht machen.

§. 117.

Aus Vorhergehendem leuchtet ein, wie wahr es ist, wenn Thomas lehrt, daß die transcendentalen Proprietäten (**unum, verum, bonum etc.**) mit dem **ens** und unter einander **der Sache nach** (**secundum rem** oder **supposito**, wie man auch sagt, oder **in supposito** d. h. in der Sache oder der Sache nach) Eins und dasselbe sind,

---

*) Wenn Jemand behaupten wollte, daß es so mit allen anscheinenden oder imputirten Discordanzen bei Thomas bestellt sei: so dürfte es leicht wahr werden, daß er die Beweise nicht schuldig zu bleiben brauche. Man nehme sich also in Acht! (wie das schon wiederholt bemerkt werden musste).

daß sie aber ihrem formalen Begriffe nach sich unterscheiden. „Sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem“ (Sa. th. p. 1. q. 5. a. 1. cf. q. 11. a. 1; q. 16. a. 3 & 4; q. 17. a. 4. ad 2; q. 59. a. 2. ad 3; 1. 2. q. 59. a. 2. ad 3; 2. 2. q. 109. a. 2. ad 1; p. 3; q. 3. a. 3). Bei dieser ihrer sachlichen Identität und formalen Differenz der transcendentalia ist dann besonders das **wechselseitige Sichdurchdringen** („mutuo se circumeunt“ hat uns der Text gesagt) als besonders eigenthümlich und wichtig hervorzuheben. Dieses wechselseitige Sicheinschließen und Durchdringen gilt folgerichtig auch von dem Vermögen. „Voluntas et intellectus mutuo se includunt: nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere“ (Sa. th. p. 1. q. 16. a. 4. ad 1). Zu der Diversification der Potenzen zur Erfassung des der Sache nach Identischen reicht aber, wie die Psychologie lehrt, die formale Verschiedenheit des Gesichtspuncts hin, unter dem das Object erfasst wird. „Diversitas rationum ad diversificandum potentias sufficit“ (Sa. th. p. 1. q. 59. a. 2. ad 3).

Außer diesen wichtigen Wahrheiten, die zur Beachtung und zum Betrachten besonders empfohlen seien, hebe ich schließlich noch die hervor, daß das Wahre, wie Thomas an verschiedenen Orten wiederholt, „simplicius, abstractius, absolutius und propinquius enti“ ist, als das Gute. Man erinnere sich des oben gegebenen Textes aus Sa. th. p. 1: q. 16. a. 4. Das Nähere, namentlich, ob das Vermögen für das Gute auch höher stehe, als das Vermögen für das Wahre? sagt uns folgender herrliche Text, der die Frage beantwortet: „utrum voluntas sit altior potentia, quam intellectus?“ (Sa. th. p. 1. q. 82. a. 3): „Respondeo dicendum, quod eminentia ali-

cujus ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione *objectorum* ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum, quam objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius, quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur, quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. — Secundum quid autem et per comparationem ad alterum voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo sc. quod subjectum voluntatis in altiori re invenitnr, quam objectum intellectus: Sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua, cujus est sonus, nobilior est aliqua re, cujus est color; quamvis sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est (q. 16. a. 1. & q. 17. a. 4), actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur ex eo, quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est (man beachte diese sich gerade entgegengesetzte Richtung und Bewegung dieser beiden Vermögen; s. Psycholog.). Et ideo Philosophus dicit in 6. Metaph. (text. 8), quod bonum et

malum, (quae sunt objecta voluntatis), sunt in rebus; verum et falsum (quae sunt objecta intellectus) sunt in mente. Quando igitur res, in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res, in qua est bonum, est infra animam, tunc, etiam in comparatione ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde: melior est amor Dei, quam cognitio; e contrario autem: melior est cognitio rerum corporalium, quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior, quam voluntas" (l. c. supra). „Dicendum, quod illud, quod est prius generatione et tempore, est imperfectius, quia in uno eodemque potentia tempore praecedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud, quod est prius simpliciter et secundum naturae ordinem, est perfectius: sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; Bonum enim intellectum movet voluntatem" (l. c. ad 2). Die Wichtigkeit dieser Wahrheit sei besonders der philosophischen und moralischen Betrachtung empfohlen.

Zweites Hauptstück.

Principia productionis.

§. 118.

In dem Vorhergehenden haben wir die constituirenden Principien (principia intrinseca), Act und Potenz, nämlich, behandelt. Wir fragen nunmehr nach den her-

vorbringenden Ursachen (principia extrinseca) des Seins, welche man principia productionis oder auch principia causalitatis nennt, letzteres insofern unter causa vorzugsweise die causa efficiens verstanden wird.

Um aber von der hervorbringenden Ursache des Seins insbesondere sprechen zu können, ist es erforderlich, zuvor wenigstens die Hauptsache der Lehre von der Ursache überhaupt und namentlich der hervorbringenden Ursache zu behandeln. Wir handeln also in zwei Artikeln zuerst von den Ursachen überhaupt und besonders von der causa efficiens; dann von der Ursache des Seins insbesondere.

§. 119.

Erster Artikel.

Von den Ursachen überhaupt und von der hervorbringenden Ursache insbesondere.

Zur Rectification des Ausdrucks „principia causalitatis" sei in Erinnerung gebracht (s. Physik), daß die Wörter „Princip" und „Ursache" promiscue für einander gebraucht werden, weil in den meisten Fällen kein Misverständniß erfolgen kann, da der Sinn es jedesmal leicht ergibt, was besagt sein soll; kommt es aber darauf an, exact zu reden, so muß unterschieden werden. Thomas definirt (5. Metaph. lect. 1.) die Ursache also: „causa est id, ad quod sequitur aliud, non quocumque modo, sed per influxum et dependentiam"; Princip dagegen: „id, a quo aliquid quocumque modo procedit". Das Princip rein ein solches besagt weiter nichts, als diese

Ordnung des Hervorgangs einer Sache aus einer andern („ordinem quemdam importat ad principiatum“ Th.), sei's im Sein, im Werden oder im Erkennen. Daher definirt Aristoteles distincter: „principium est id, a quo aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur“; um aber ihre eigene Unabhängigkeit und Selbstständigkeit auszudrücken, sagt er: „principia sunt, ex quibus omnia fiunt, sed quae ipsa nec ex se invicem, nec ex aliis fiunt“ (1. Phys. c. 5). Der Begriff von Princip ist also weiter, als der von Ursache, indem ersterer nicht auch schon die Dependenz und den Influx besagt, wie solche wesentlich mit dem Begriffe Ursache verbunden. So lehren uns die Theologen z. B., daß Gott Vater wohl Princip des Sohnes, nicht aber die Ursache desselben sei. So auch sprechen wir von einem principium vitae, motus lineae, ohne damit auch sofort schon die Ursache als solche zu bezeichnen. Es ist also jede Ursache zwar Princip, aber nicht jedes Princip auch zugleich Ursache. Die Principien sind entweder interna (intrinseca seu constitutiva) oder externa (extrinseca); erstere gehen als constitutive Elemente mit ein in die Bildung eines Dings, letztere aber nicht, sondern haben außerhalb desselben ihr völlig selbstständiges Sein. Der gegebene Begriff von Princip umfasst sowohl die physischen, als metaphysischen, inneren und äußeren Principe. Wo immer die Natur eines Ersten (ratio primi) wenn auch des relativ Ersten innerhalb eines gewissen Kreises, sei's des Individuum, sei's der Species, sei's des Genus, erscheint, da ist auch der Begriff von Princip gewahrt. Daraus folgt von selbst: „non omne principium est primum principium“ (Sa. th. 1. 2. q. 6. a. 1. & q. 41. a. 1).

Da wir hier über die Production und Causalität

des Seins handeln, also die Dependenz des producirten Seins vom Producirenden eintritt, so haben wir unsere Untersuchung exact zu bezeichnen als die über die „principia causalitatis" des Seins.

Eben so, wie die Principien, sind auch die Ursachen theils innere, theils äußere; die der ersteren Art, wie die der zweiten sind doppelt; daher die Causalität eine vierfache: die materiale und formale, die finale und efficiente. „Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis" (Sa. c. Gent. l. 3. c. 10). Während die Physik vorzugsweise oder in besonders eigenthümlicher Weise die causa materialis und formalis zu behandeln hat, die Moral dagegen die causa finalis, obschon immer und überall durch alle vier Ursachen demonstrirt wird, hat die Metaphysik, obschon sie vorzugsweise gleichmäßig durch alle vier Ursachen demonstrirt, doch wiederum in ganz besonders ihr eigenthümlichem Rechte die causa efficiens zu behandeln.

§. 120.

Da die Lehre von den Ursachen gar zu wichtig ist und deßhalb eine sehr eingehende selbstständige Behandlung verdient, so reservire ich dieselbe als Specialabhandlung für den Supplementband zur Physik und behandele hier nur die causa efficiens, insoweit hier erforderlich ist; doch seien einige allgemeine Bemerkungen rücksichtlich aller Ursachen vorausgeschickt.

Einer Seits ist mit Thomas zu lehren, daß die genannte Viertheiligkeit der Ursache genügt, indem alle anderen Arten der Ursache als Unterarten darauf zurückgeführt werden können. Anderer Seits ist aber auch

die wirkliche und wahrhafte Ursachlichkeit einer jeden der genannten vier Arten festzuhalten. Alle anderen Arten von Ursachen können auf die eine oder die andere Art der genannten vier, oder nach Umständen auch auf mehrere der genannten vier Arten zurückgeführt werden: so gehört die causa exemplaris oder die Idee zur causa formalis, nämlich als causa formalis extrinseca (nicht intrinseca, welche die vorzugsweise causa formalis ist); eben so gehört die causa specificans (oder specificativa) zu der causa formalis, weil jede Specification selbstverständlich durch eine Form geschieht (nicht aber gehört sie zur causa finalis: denn der finis specificirt nicht als finis, sondern als objectum, und diesem gehört die Form, also die causa formalis an). Die causa instrumentalis gehört mit zu der causa efficiens. Eben so reduciren sich die causae per accidens je nach Umständen auf die eine oder die andere der genannten vier. — Anderer Seits muß aber auch die wirkliche und im stricten Sinne wahre Ursachlichkeit einer jeden dieser vier Arten von Ursache festgehalten werden, und das in allem Ernste, so daß zu sagen ist, daß diejenigen (zu denen wiederum Suarez S. J. gehört), welche nur die causa efficiens im stricten Sinne als Ursache anerkannt und benannt wissen wollen, während die übrigen Ursachen nur in einem analogen Sinne diese Benennung verdienen sollen, der Wissenschaft einen schlechten Dienst geleistet und einen nicht leichten Stein mehr vom wissenschaftlichen Gebäude der (Thomistischen) Wahrheit weggerissen und zum Aufbaue des nunmehr nach allen Seiten auseinander gewichenden und wackelnden Gebäudes der nichtscholastischen Wissenschaft der Neuzeit hinzugetragen haben. — Wenn wir mit Thomas die Ursache im Allgemeinen definiren müssen

als „id, ad quod sequitur esse alterius cum influxu prioris et dependentia posterioris“: warum sollte denn die materia, forma und der finis nicht eben so wahrhaft Ursache, nicht blos im analogen, sondern im univoken Sinne, genannt werden, wie die causa efficiens? Liegt es doch auf flacher Hand, wie es im gewöhnlichen Sprachgebrauche allgemein ist, daß das „Bewirken“ (efficere) in gleicher Weise von dem materialen, formalen und finalen Coefficienten gebraucht wird, wie es, wenn auch vorzugsweise, von der externen hervorbringenden Ursache (causa efficiens) verstanden werden soll. Daß eine Ursache die andere voraussetzt, damit sie ihre Wirkung hervorbringe, kann nichts verfangen, wenn nur jegliche Ursache als solche eine ihr als solchartiger eigenthümliche und in dieser besonderen Art des Wirkens totale Wirkung angehört. So ist es aber in Wahrheit. Jede Art der genannten Ursachen ist ein besonderes, in sich completes Genus der Wirksamkeit, wenn auch mit Rücksicht auf den Effect einer höheren und umfassenderen Totalität das eine Genus dieser Wirksamkeit nicht actuell eintreten kann ohne das Genus einer gleichzeitig benöthigten anderartigen Wirksamkeit. So hat die causa materialis einen Effect, der **nur ihr** als solcher angehört; die causa formalis einen solchen, der **nur** durch **sie** gewirkt werden kann; die causa finalis wieder einen solchen, der **nur** von **ihr** ausgehen kann, und ganz dasselbe ist der Fall mit der causa efficiens. Obschon die Bezeichnung „efficiens“ in eigenthümlicher Weise dieser einen Art der Ursachlichkeit gegeben worden ist, so folgt daraus doch nicht, daß das „efficere“ oder „bewirken“ den anderen Arten von Ursachen nur in uneigentlicher Weise (improprie) zukomme, sondern es folgt daraus nur, daß

jenes „efficere" ihnen in anderer, höchstens secundärer oder abhängigen Weise zukomme. — Wenn auch der Begriff „Sein" Gott und den Creaturen, den Substanzen und Accidenzen nur in **analoger** Weise zukommt, wie wir früher gesehen, so folgt wiederum nicht, daß deßhalb auch der Begriff „Ursache", der den genannten Seinsarten eignet, nur in analoger Weise den verschiedenen Ursachen selbst zukomme. Es folgt vielmehr aus besagter Wahrheit rücksichtlich der Analogie des Seins dieses: daß die Ursachen **ontologisch** (entitative) genommen, allerdings analoga, und nicht univoca, seien; aber durchaus nicht, daß dieselben **formal** als **Ursachen** genommen auch nur analoga seien. Die **ontologische** oder entitative Analogie (oder die blos analoge Natur im Sein) bezieht sich zudem ja nicht blos auf die Ursachen verschiedener Gattung, sondern das (d. h. diese bloße Analogie) bewahrheitet sich auch innerhalb einer und derselben Gattung, so daß z. B. die causa efficiens increata und die causa efficiens creata unter diesem ontologischen Gesichtspuncte allerdings nur analog sind. Das ist aber hier gar nicht die Frage, um die es sich handelt. Vielmehr ist die Frage die: ob diese verschiedenen Arten oder besser Gattungen der Ursachen (nicht ontologisch oder entitative, sondern) formal in ratione causandi genommen nur analoga seien? und das ist durchaus zu leugnen, vielmehr aus gegebenen Gründen das Gegentheil, gemäß Thomas, in aller Strenge festzuhalten, um den verschiedenen Gattungen der Ursachen nichts von dem Gewicht zu entziehen, welches sie sämmtlich in die wissenschaftliche Wagschaale zu werfen haben, und um jener Confusion vorzubeugen, welche das schlimme Erbtheil der neueren Wissenschaft geworden ist.

§. 121.

Bevor wir zur causa efficiens im Besonderen übergehen, verdienen noch einige allgemeine Bemerkungen über die Ursachen im Allgemeinen vorausgeschickt zu werden.

Jegliche Ursache in jeder Art der Verursachung ist eher, als ihre Wirkung, nicht zwar immer der Zeit nach (prioritate temporis), wohl aber immer der Natur nach (prioritate naturae). „In quolibet genere causae causa *naturaliter* est prior causato“ (Q. 28. de Verit. a. 7). „In ordine naturae dicitur aliquid esse prius per comparationem ad principia naturae, quae quidem sunt quatuor causae; unde secundum unumquodque genus causae prius in ordine naturae est, quod propinquius est causae“ (Quodl. 5. a. 19). Die prioritas naturae ist nichts anderes, als die prioritas dependentiae. Der Grund liegt auf der Hand. Denn: wo ein principium und principiatum ist, da ist auch ein prius und posterius bezüglich der Dependenz (wenn auch nicht der Zeit nach), weil diese Priorität in dem Begriffe von principium selbst mit Rücksicht auf das von ihm herrührende principiatum wesentlich besagt wird. Nicht aber gehört die prioritas temporis (das Ehersein der Zeit nach) wesentlich mit zur Ursache, wie wir anderswo sehen werden. Vor Allem ist rücksichtlich der Priorität der Ursachen die doppelte Ordnung zu beachten, welche hier eintreten kann und dann sich in einander schlingt: der ordo intentionis und der ordo executionis. Der ordo intentionis ist der ordo *causandi*; der ordo executionis ist der ordo in *causatis*. Der Intention nach (ordine intentionis) ist zuerst die causa finalis, dann die causa efficiens, dann die causa

formalis, zuletzt die causa materialis*). Aber der Execution nach (ordine executionis) ist zuerst die Materie, dann die Form, dann der Zweck (cf. Q. de Verit. 28. a. 7). Also: „finis est primum in intentione, ultimum in executione".

Ferner: was die Vorzüglichkeit und Vollkommenheit (prioritas dignitatis et perfectionis) anbetrifft, so ist nicht schlechthin (simpliciter) jede Ursache vorzüglicher, als ihre Wirkung; wohl aber ist jede Ursache immer in gewisser Rücksicht (secundum quid) vorzüglicher, als ihre Wirkung. Man hat dies simpliciter und secundum quid hier wohl zu beachten: das simpliciter bezieht sich hier auf die Natur und das Sein absolut genommen; dagegen bezieht sich das secundum quid auf das Verursachen als solches (sub respectu causandi). Darnach hat man Texte, wie folgende, zu verstehen: „Quaedam causae sunt nobiliores his, quorum sunt causae, sc. efficiens, formalis et finalis; sed materia est imperfectior eo, cujus est causa" (Q. 7. de Verit. a. 7. ad 1). „Causa perficiens est potior suo effectu, non autem causa disponens"**) (Sa. th. 1. 2. q. 66. a. 6. ad 3).

---

*) Diese materiale Ursache wird nur supponirt quoad entitatem ejus, wie man scholastisch sagt, nicht aber quoad causalitatem; ihre Causalität übt sie in demselben Moment (eodem instanti temporis), da das Agens die Form ihr einführt und diese von der Materie aufgenommen wird.

**) Die causa disponens gehört zur causa materialis. Die causa perficiens kann verschiedenen Arten angehören. Man beachte: eine und dieselbe Ursache kann, unter anderem Gesichtspuncte und in anderer Relation genommen, zum anderen Genus der Ursache übergehen z. B. in dem

Rücksichtlich der finalen Ursache ist zu sagen, daß der „finis cujus“, insofern er naturgemäß (ex sua natura) als eigentlicher Zweck erscheint, immer vorzüglicher ist, als das dadurch Verursachte (finalizatum); nicht aber, wenn er als finis operantis und naturgemäß nicht als eigentlicher Zweck erscheint. „Aliquid potest esse propter aliquid dupliciter: uno modo, quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem; et sic inconveniens est dicere, quod aliquid sit propter vilius se, ut luna et stellae propter vespertiliones et noctuas, cum finis potior sit his, quae sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas, sicut posset rex dici propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax“ (2. D. 15. a. 1. ad 6).

Rücksichtlich der Vorzüglichkeit der causa efficiens vor ihrem Effect muß unterschieden werden zwischen der causa efficiens *principalis* und causa efficiens *secundaria* (oder *instrumentalis*). Erstere, die causa principalis, ist immer entweder geradezu vorzüglicher oder vollkommener, als ihr Effect, oder doch wenigstens gleich vollkommen. Nicht so die causa instrumentalis. Darüber bald ein Näheres.

Compositum materiale ist die Form die causa formalis bezüglich der Materie; aber beide, Form und Materie zusammen, verhalten sich materialiter in Bezug auf das totum; also als incompletum, während das totum das perficiens (complens seu actuans) und als solches das perfectius ist; denn: omne totum est magis seu perfectius sua parte. So ist es zu verstehen, wenn Thomas sagt: „nomine humanitatis intelligitur corpus et anima materialiter, sicut nomine totius intelliguntur suae partes“ (in 3. D. 2. q. 1. a. 3. quaestiunc. 3. ad ult.)

Endlich sei im Allgemeinen der berühmte Satz, der in der Lehre von den Ursachen eine große Rolle spielt, erwähnt: causae sunt sibi invicem causae. Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als würde durch diesen Satz der andere Satz umgestoßen: idem non potest esse causa sui, so wie auch obendrein ein circulus vitiosus darin zu liegen scheint, wenn z. B. die Form von der Materie und diese hinwieder von jener verursacht oder gewirkt werden soll*). — Rücksichtlich dieser anscheinenden Schwierigkeit beachte man also: es ist bei diesem Satze nicht von Ursachen innerhalb desselben Genus die Rede (denn dann wäre der Satz offenbar falsch), sondern von Ursachen verschiedener Gattung. „Secundum idem genus causae aliquid esse causam et causatum, est impossibile“ (Th. in 5. Metaph. lect. 2). Wenn jedoch der Satz innerhalb desselben Genus als unwahr bezeichnet wird, so gilt das nur in Bezug auf ein und dasselbe Object zu gleicher Zeit, nicht aber in Bezug auf verschiedene Objecte oder zu verschiedener Zeit; denn in letzteren Fällen könnte auch hier der Satz gelten. Aber in Bezug auf die Ursachen verschiedener Gattung gilt der Satz schlechthin, nicht zwar rücksichtlich aller beliebigen Combinationen der Ursachen, sondern rücksichtlich der sich direct verwandten und entsprechenden Ursachen, nämlich der causa formalis und materialis als des einen Ursachpaars, und der causa finalis und efficiens als des andern Ursachpaars. „Sciendum est, quod, cum sint quatuor causae, earum duae sibi invicem correspondent, quia efficiens est principium motus, finis autem termi-

*) Vergl. Th. in 2. Physic. text. 30. und 5. Metaph. text. 2.

nus, et similiter materia et forma; nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur efficiens causa finis, finis autem causa efficientis; efficiens est causa finis quantum ad esse quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, ut sit finis; finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis; nam efficiens est causa, in quantum agit, nisi causá finis; unde ex fine habet suam causalitatem efficiens. — Forma autem et materia sibi invicem sunt causae quantum ad esse: forma quidem materiae, in quantum dat ei esse actu; materia vero formae, in quantum sustentat ipsam. Dico autem, utrumque horum sibi invicem esse causam essendi vel simpliciter vel secundum quid; nam forma substantialis dat esse materiae simpliciter, forma autem accidentalis secundum quid, prout etiam forma est. Materia etiam quandoque non sustentat formam secundum esse simpliciter, sed secundum quod est forma hujus, habens esse in hoc, sicut se habet corpus humanum ad animam rationalem" (Th. in 5. Metaph. lect. 2 und Q. de Verit. 28. a. 7. und Opusc. 31. §. 2). Das Weitere im Supplementbande zur Physik.

Schließlich sei hier betreffs der Ursachen im Allgemeinen der Satz noch vorgelegt: effectus semper sunt suis causis proportionales. Den richtigen Sinn dieses Satzes als Axioms erklärt uns Thomas folgender Maßen: „effectus suis causis proportionaliter respondent, ut sc. effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis, quae sunt in potentiá, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales effectus, ut docet Philosophus (2. Phys. t. c. 38). Eben so ist mit Tho-

mas zu sagen: „quidquid est in effectu, debet esse in causa" (passim), entweder adäquat (formaliter) oder mehr als blos adäquat (eminenter), nämlich in höherer, umfassenderer Weise, so daß in der causa univoca der Effect gemäß seiner specifischen Natur enthalten ist, wie z. B. der Mensch wieder den Menschen zeugt als seine eigene Species; daß aber in der causa aequivoca oder analoga die Vollkommenheit des Effects in einer höheren Weise (eminentiori modo) enthalten ist, wie z. B. in Gott die Creaturen, oder in der Sonne die telurische Wärme. Diese Proportionalität zwischen Wirkung und Ursache ist aber zu verstehen von den Ursachen per se, nicht von den Ursachen per accidens; denn letztere haben aus sich nicht jene Proportionalität, sondern nur insofern als sie der causa prima (universalissima) unterworfen sind. — Nicht minder muß diese Proportionalität bestehen zwischen der causa materialis und formalis; denn ihr gemeinschaftlicher adäquater Effect ist das aus ihnen beiden entstehende wesentliche Compositum. Dieses kann nicht entstehen, wenn die Materie keine taugliche, keine richtig disponirte ist zur Aufnahme der correspondirenden Form; denn nicht jede Form ist in jede Materie aufnehmbar, wie das die Kunstproducte zeigen. — Aehnlicher Weise besteht die Proportionalität zwischen dem Agens und dem ihm je nach seiner Natur entsprechenden Zwecke. „Secundum ordinem agentium est ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis ultimus, et proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim considerentur rector civitatis et duo exercitus, et unus singularis miles, constat quod rector civitatis est prior in ordine agentium, ad cujus imperium dux exercitus ad bellum procedit, et sub eo

est miles, qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis est prosternere hostem, quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod est finis ducis, et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum civitatis vel regni, quod est finis rectoris vel regis“ (Q. de Pot. q. 7. a. 2. ad 10).

§. 122.

Von der causa efficiens insbesondere.

Da man die Wirkung, sowohl insofern dieses Wort die Action, als auch insofern es das Gewirkte bezeichnet, unter den umfassenden Begriff von „Bewegung“ fassen kann und muß, so definirt Aristoteles (2. Phys. t. c. 9; de Generat. t. c. 55) richtig: „causa efficiens est id, unde primum principium est mutationis et quietis“ oder kürzer: „id, unde incipit motus“, oder distincter: „est principium extrinsecum per se, a quo primo profluit motus“. Diese Definition coincidirt mit der: „causa efficiens est principium extrinsecum, ad quod sequitur esse alterius“, insofern dieses „esse“ in seiner weitesten, Alles umfassenden Bedeutung genommen wird. Der Erklärung bedarf die Definition kaum; alle auf sie gemachten Angriffe beruhen auf oberflächlicher Confusion. Als „principium“ muß sie generisch bezeichnet werden, weil sie darin mit allen Ursachen übereinkommt. Das „primum“ unterscheidet von Materie und Form, denn diese können nicht die ersten sein. Das „primum, unde“ unterscheidet von der Privation. Durch das „extrinsecum“ wird sie ausgeschieden von Materie und Form und dem Zwecke, der, wie die Moral zeigt, nicht blos ein extrin-

secum, sondern zugleich ein intrinsecum wird. Zugleich wird durch das „principium“, formal genommen, der finis ausgeschieden, weil dieser nicht blos principium, sondern auch terminus ist. Ferner scheidet das „extrinsecum“ von einer ähnlichen Definition, nämlich von der der Natur, welche heißt: „primum principium motus ejus, in quo est“, wo also das „in quo est“ als „intrinsecum zu beachten ist. Durch das „per se“ wird sie weiter unterschieden von der Privation (cf. m. Physik), die blos ein principium per accidens ist. Das „profluit“ unterscheidet sie weiter von der causa finalis, deren Wirkung blos eine moralische oder metaphysische ist. Auch kann noch, wegen der causa finalis als primum intentione, hinzugefügt werden, daß nicht das primum in intentione, sondern das primum in executione verstanden werden soll in dieser Definition. Uebrigens passt die Definition sowohl auf die causa secunda, als auf die causa prima; denn das „primum“ ist zu verstehen von jedem genus efficientis, nicht aber von jedem ordo efficientis; denn innerhalb des genus efficientis gibt es verschiedene Ordnungen, in denen allerdings nur die causa prima das primum ist. Auch muß das „mutationis s. motus“ nicht in dem stricten Sinne der physischen Bewegung, sondern im weitern Sinne genommen werden, insofern nämlich auch die Creation als ein transitus de non esse ad esse darunter mitbegriffen werden kann (bekanntlich ist die physische Bewegung der „transitus de non esse ad esse *in subjecto*“); denn in dieser Weise kann auch die Creation gefasst werden, natürlich nur „secundum modum intelligendi“ (Th. Sa. th. p. 1. q. 45. a. 2. ad 2).

Daß die Dinge um uns herum, das heißt wir selbst und alle physischen Dinge, wirklich und wahrhaft, nicht aber blos scheinbar, wirkende Ursachen sind, wie sophistische Skeptiker leugneten, sollte keiner weitern Demonstration bedürfen (cf. Physik) als der, daß wir die Wirkungen handgreiflich vor Augen haben; wo aber Wirkungen, da sind auch Ursachen. Es ist endlich an der Zeit, mit vernünftigen Leuten vernünftig zu Werke zu gehen, nicht aber die klare Wahrheit durch Skepsis zu verdunkeln. Man halte nach Belieben die Hand vor die Augen und überzeuge sich von der Wirkung.

§. 123.

Mannigfaltigkeit der bewirkenden Ursache.

1. Die causa efficiens ist entweder eine per se oder eine per accidens. Die causa per se ist die, welche gemäß ihrer eigentlichen Natur oder Form direct die so oder anders beschaffene Wirkung in sich trägt (ex sua natura seu forma ordinatur ad productionem talis effectus). Die causa per accidens kann als „zufällige Ursache" bezeichnet werden, weil sie diejenige Ursache, mit welcher zufällig, also ohne innern, nothwendigen Zusammenhang mit ihrer eigentlichen Natur, dieser oder jener Effect verbunden ist. Zum richtigen Verständnisse der causa per accidens ist zu merken: der Ausdruck „per accidens" wird zunächst in doppelter Weise genommen; einmal heißt per accidens soviel als „per aliud", im Gegensatze zu per se ipsum, sei es nun, daß dieses „aliud" nothwendig und an sich (per se) erforderlich ist oder nicht. In diesem Sinne agiren alle creatürlichen

Ursachen per accidens d. h. per virtutem accidentalem, die aber im eigentlichen und stricten Sinne eine Kraft ist. In diesem Sinne wird hier das „per accidens“ als im Gegensatze zu „per se“ nicht verstanden. Zweitens heißt per accidens das, was nicht schlechthin und an sich einem Dinge zukommt. Wir wissen aus der Logik, daß das Accidens doppelter Art ist, nämlich das accidens proprium und das accidens commune. Das accidens proprium, obschon es von dem Subjecte distinct existirt, hat doch mit dem Subjecte einen nothwendigen Zusammenhang gemäß der Natur des Subjects, also einen Zusammenhang per se. Daher meinen wir hier auch dieses Accidens (proprium) nicht, wenn wir von „per accidens“ sprechen. Das Accidens der zweiten Classe oder accidens commune, welches in keinem solchen Zusammenhange mit dem Subjecte steht, sondern anwesend und abwesend, so oder anders sein kann, ist hier derjenige Begriff, welcher in dem Ausdrucke „per accidens“, als im Gegensatze zu „per se“ verstanden wird. In diesem Sinne kann das „per accidens“ in doppelter Weise eintreten, entweder nämlich, weil das Verhältniß zur eigenthümlichen **Form** fehlt (z. B. die weiße Feder schreibt, wo das „weiße“ per accidens ist mit Bezug auf die Natur oder Form des Schreibens), oder weil das Verhältniß zum eigenthümlichen **Zwecke** mangelt (z. B. wenn Einer direct beabsichtigt, einen Graben anzufertigen und dabei, unbeabsichtigt, einen Schatz findet). Dies d. h. die letztgenannte, zwei Arten umfassende Weise ist zwar das gewöhnlich gemeinte per accidens — *κατὰ συμβεβηκός*; aber auch in ersterer Weise kommt derselbe Ausdruck nicht selten vor. Die vorhingenannte erste Weise des Gebrauchs des „per accidens“, nämlich in

dem Sinne, daß etwas zwar nicht schlechthin und an sich einer Form und einem Zwecke zukommt, aber doch (als proprium) einen nothwendigen Zusammenhang mit der Form oder dem Zweck hat (mit der Form z. B. wenn der Musiker erbaut, mit dem Zwecke z. B. wenn die Niederlassung einer Säule nothwendig den Herabfall eines Steines zur Folge hat, oder überhaupt, wie bei dem removens prohibens der Fall ist, da Eins mit einem Anderen im directen Zusammenhange steht) ist aber ebenfalls durch die Natur der Sache gerechtfertigt. — Das Verständniß der „causa efficiens per accidens" ist wichtig und nothwendig, wenn von casus und fortuna, welche causae per accidens sind, bei der göttlichen Weltregierung die Rede ist. Wenn nun aber gelehrt wird als Axiom: „omnis causa per accidens reducitur ad aliquam causam per se", so muß man wissen, daß dieses Axiom einen doppelten, nämlich einen falschen und einen wahren Sinn hat. Es könnte heißen sollen, daß jede causa per accidens auf eine nächste und particuläre Ursache per se, aus der jene direct abgeleitet werde, zurückzuführen sei. Dieser Sinn wäre der falsche. Der andere und wahre Sinn aber ist dieser, daß jede causa per accidens auf eine causa per se nur praesuppositive genommen, zurückzuführen ist, weil sie nämlich eine causa per se, oder einen Effect per se supponirt, woran sich jene per accidens einfindet, oder weil sie die causa prima universalissima, Gott nämlich, supponirt, mit Bezug auf welchen gar kein „per accidens" eintreten kann.

2. Die causa per se ist entweder causa principalis oder instrumentalis. Die causa principalis (Hauptursache) ist die, welche in eigener Kraft (propria vi) agirt; die causa instrumentalis, welche durch fremde Kraft (vi alterius) thätig ist. Was die causa instru-

mentalis anbetrifft, so scheiden wir hier zunächst und ganz die causa instrumentalis moralis aus, bei welcher das „instrumentum" nur im metaphorischen Sinne gebraucht wird und nur die conditio requisita ist, an welche sich ein Vertrag oder irgend eine Bezeichnung knüpfen soll (wie z. B. die Theologen von den h. Sacramenten als causae instrumentales reden). Vielmehr handeln wir hier von dem Instrumente, das in eigentlicher Weise gemäß seiner Natur physisch influirt, wenn auch in untergeordneter, ministerialer Weise. Aber wiederum verstehen wir hier unter dem Instrumente nicht die der principalen Ursache eignende Kraft (denn, wie die Physik zeigt, alle creatürlichen Substanzen wirken nicht unmittelbar durch sich selbst, sondern nur durch accidentale Kräfte, die zu der Wesenheit oder Substanz hinzukommen müssen), wodurch (als principium quo) dieselbe Substanz (als principium quod) thätig ist. Denn diese (accidentale) Kraft ist im stricten Sinne eben die causa principalis. Sie unterscheidet sich von der causa instrumentalis dadurch, daß jene Kraft nur die Wesenheit oder Substanz supponirt, während die instrumentale Ursache nicht blos diese Wesenheit, sondern auch jene ihr zukommende zuerstwirkende Kraft, als causa principalis und formalis, supponirt.

Da von dem richtigen Verständniß der causa instrumentalis das richtige Verständniß einer der wichtigsten Lehren der Metaphysik, nämlich die von dem Verhältniß der causa prima und secunda zu einander viel abhängt, so müssen wir hier länger verweilen.

Hören wir Thomas: „Ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter: uno modo sicut *per se agens*; et dicitur per se agere, quod agit per aliquam formam

sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter aut violenter; per quem modum dicuntur illuminare sol et luna, calefacere ignis et ferrum ignitum et aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum. Unde sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus, quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scammnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem, quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet, qui sibi non competit, nisi in quantum est mota ab artifice, sc. facere rectam incissionem et convenientem formae artis; et sic instrumentum habet duas operationes: unam. quae competit ei secundum formam propriam, aliam, quae competit ei, secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae“ (Q. de Ver. q. 27. de gratia a. 4). Da haben wir die Erklärung des „virtute propria agere“ und des „virtute aliena agere“ und somit den Unterschied zwischen causa principalis und instrumentalis. Zugleich haben wir die Erklärung, wie zur Wesenheit der instrumentalen Ursache ein doppeltes Moment gehört, nämlich erstens, daß dasselbe in fremder Kraft agirt („causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali regente“ Sa. th. p. 3. q. 62. a. 1; „instrumentum nunquam adhibetur ad causandum, nisi per viam mo-

tus; est enim ratio instrumenti, ut sit movens motum“ Sa. c. Gent. l. 2. c. 21); zweitens aber, daß nichtsdestoweniger die instrumentale Ursache auch eine selbsteigene Thätigkeit hat („instrumentum non perficit actionem instrumentalem, nisi exercendo propriam“ Sa. th. p. 3. q. 62. a. 2. cf. ibid. q. 19. a. 1. und in 4. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 1). Dieses doppelte Moment ist ganz besonders ins Auge zu fassen. Die eigentliche d. h. die dem Instrumente als solchem eigenthümliche, formale oder specifisch von der causa principalis unterscheidende Besonderheit besteht consequent darin, daß und insofern die instrumentale Thätigkeit nur vollzogen wird durch die voraufgehende Bewegung des Hauptagenten oder der causa movens principalis. Dabei ist aber wohl zu beachten, daß diese formale Besonderheit (oder das „ut motum ab agente principali“) die **totale** Thätigkeit des Instruments befasst, nicht aber blos die Mitursache (concausa oder die conditio requisita) ist. Treffend sagt daher Cajetan (Sa. th. p. 1. q. 19. a. 8.) über die secundäre Ursache, welche nur agirt, als bewegt von der primären, so: „Cum dicitur: causa inferior movet in quantum mota, τό in quantum mota potest denotare causam *praecisam*, et potest denotare concausam; et si denotet causam praecisam, falsum est, quod causa secunda movet ob hoc praecise, quia movetur, sed etiam (movet) ex virtute propria; si autem denotet concausam, sic movere causae secundae provenit non ex moveri tantum, sed ex moveri et modo proprio ipsius secundae causae“. Um diesen Text, so wie das Vorhergesagte zu verstehen, müssen wir die instrumentale Ursache und die secundärprincipale in Verbindung bringen. Wir nehmen also vorerst eine andere Eintheilung

oder die nähere Erklärung der causa principalis, um bei derselben wieder auf die überaus wichtige Lehre von der instrumentalen Ursache zurück zu kommen.

§. 124.

Fortsetzung.

3. Die causa principalis ist doppelter Art, entweder causa prima oder causa secunda. Unter der causa prima wird hier die in jeder Hinsicht erste (prima in omni genere) oder die absolut erste Ursache verstanden und ist diejenige, welche in keiner Weise ihre Kraft, noch auch die Ausübung derselben von einer anderen empfängt. Die causa secunda principalis ist diejenige, welche ihre Kraft und die Ausübung ihrer Kraft von der vorausgesetzten causa absoluta prima zwar empfängt, dann aber, wenngleich im secundären Sinne, eigentlicher Selbstwirker ist und in einem engeren Kreise (oder wie man sagt, in determinato genere) auch erste, also relativ erste Ursache wird. Wir zeigen später, daß die causa prima nur Gott ist, und daß alle Creaturen nur causae secundae sind. Man sieht sofort, daß die hier bezeichnete causa secunda in gleicher Weise characterisirt ist, wie vorher die causa instrumentalis: von beiden ist gesagt, daß sie in Kraft einer anderen vorausgehenden Ursache als der causa principalis handeln. Die instrumentale Ursachlichkeit liegt nun, wie gesagt, formal darin, daß die von der höheren Ursache ausgehende Bewegung der **totale** Grund der instrumentalen Thätigkeit ist. Dahingegen tritt bei der causa principalis secunda, die gleichfalls nur durch die voraufgehende Bewegung der causa

principalis prima thätig sein kann, noch hinzu, daß sie zugleich selbstwirkende Mitursache ist nicht blos als concausa simultanea, sondern auch als concausa subordinata. Bei der causa principalis secunda bewahrheitet sich also die Wesenheit der causa instrumentalis so sehr, daß Thomas mit Recht überall wiederholt: „omnes causae screatae seu secundae sunt veluti instrumenta respectu causae increatae seu primae (cf. Sa. c. G. l. 2. c. 21). Das „veluti“ zeigt hinreichend an, daß die Identität nicht total ist. Die secundäre Hauptursache ist nämlich, mit Bezug auf die causa prima, eine instrumentale Ursache, aber mit Bezug auf ihre eigene Form des Wirkens und mit Bezug auf den Effect ihrer Wirkung ist sie nicht blos instrumental, sondern mehr, weil Selbstwirker. Doch dieser Ausdruck „Selbstwirker“ ist noch äquivok, weil ja auch die strict instrumentale Ursache, wie wir gesehen, eine ihr als solcher (d h. als Ursache) zukommende Wirkung hat. Dadurch unterscheidet sich ja die instrumentale Ursache von dem bloßen „**Mittel**“, in welch' letzterem keine solche active Kraft liegt, sondern blos eine Tauglichkeit (aptitudo) zur Erreichung dessen, wozu es das Medium ist. Wir müssen also den Begriff der „Selbstwirksamkeit“ näher bestimmen, um den Unterschied zwischen blos instrumentaler Ursache und der causa principalis secunda (etiam instrumentalis) festzusetzen. Der Unterschied ist ein doppelter, einmal von Seite der Ursache, und dann von Seite des Effects. Was die Ursache betrifft, so ist der Unterschied wieder doppelt: erstens ist es die instrumentale Ursachlichkeit, rein als solche, welche die Gliederung der Ursachlichkeit endigt, direct zwischen Ursache und Wirkung tritt, also keine abermals eine andere Ursache in Bewegung setzende wird, während die causa

principalis secunda, obschon sie selbst instrumental ist, doch auch selbst wieder der instrumentalen Ursache sich bedient als Selbstwirker; und zweitens ist die instrumentale Thätigkeit eine ihrer Natur nach vorübergehende, (per modum transeuntis) und von der Hauptursache gehobene (per modum elevati), während die causa principalis als solche, ihrer Natur gemäß, in permanent inhärirender Weise (per modum permanentis et fixi) die Form ihrer Wirksamkeit mit ihrer eigenen Natur in sich trägt. — Von Seite des Effects aber ist der Unterschied, daß bei der instrumentalen Wirksamkeit der Effect über die instrumentale Wirksamkeit hinaus geht und sich nicht dieser, sondern dem Hauptwirker assimilirt, während dagegen bei dem Hauptwirker der Effect immer strict der ursachlichen Form proportionirt und assimilirt wird. Daher gilt als Axiom: „effectus non instrumentali, sed principali agenti assimilatur“, so wie: „instrumentum debet respicere effectum improportionatum et excedentem“, welches Letztere aus dem Ersteren folgt und von ganz besonderer Bedeutung ist. Nehmen wir einen scharffassenden Text aus Thomas. „Agens principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio: una, quam habet ex propria natura, alia, quam habet prout est motum a primo agente, sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in 2. de Anima (text. 50); ex natura propria habet dissolvere et consumere, et hujusmodi effectus; sed, in quantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit, aliquando autem non; semper tamen pertingit

ad aliquid *ultra id*, quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio; alias non ageret ut instrumentum. Sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab intrinseco“ (in 4. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 5). Der Grund, warum die instrumentale Ursache über sich hinaus wirkt, liegt auf der Hand: denn, wenn dieselbe keinen vollkommeneren Effect wirkte oder nicht über ihre eigene Kraft hinausginge, sondern blos das wirkt, was sie durch ihre eigene Form und Kraft vermag, so wäre sie sofort causa principalis, weil sie durch eine Form und Kraft thätig ist, die sich den Effect adaequate assimilirt und folglich, in Hervorbringung eben dieses Effects als solchen nicht einer andern Form und Kraft zu dienen braucht, um eben jenen Effect hervorzubringen. Die formale Proportion zwischen Effect und Ursache ist es eben, was die instrumentale Ursache beseitigt. — Obwohl aber zur Constituirung der instrumentalen Ursache nothwendig erforderlich ist, daß sie, wie gesagt, einen ihr als solchen nicht proportionirten, höheren, edleren Effect hervorbringe (versteht sich durch die causa principalis), so besteht doch nicht hierin allein das Wesen der instrumentalen Ursache. Denn es gibt viele Ursachen, die über ihre eigene Form und Kraft hinaus (durch eine participirte höhere Kraft, versteht sich von selbst) einen vollkommeneren Effect wirken und doch „principale Ursachen“ sind, wie z. B. das erwärmte Wasser oder Eisen Hitze bewirkt; oder wie der Mond, erleuchtet durch die Sonne, selbst Licht wirkt; sie sind aber „principale Ursachen“, weil die Effecte, welche sie univoce (oder als causae univocae) wirken, vollends der sie pro-

ducirenden Kraft assimilirt werden*). Daher meinten Einige, die instrumentale Ursache unterscheide sich von der principialen Ursache nur dadurch, daß die instrumentale Ursache nichts anderes sei, als blos eine „äußere Benennung" (denominatio extrinseca), weil die Action nicht der instrumentalen, sondern der principalen Ursache zugeschrieben werde und von dieser aus die instrumentale (blos also „von Außen her") benannt werde. Das kann nicht sein, weil die instrumentale Ursache, wie wir mit Thomas gesehen, wirklich Ursache ist und wirklich auch eine selbsteigene Art der Wirkung hat, wie z. B. der Stock selbst beim Schlagen wirkt. Andere (Suarez) meinten, die instrumentale Ursache besitze ihr Wesen blos darin, daß sie eine active obedientiale Potenz habe (potentia obedientialis activa), vermöge welcher jene dem höhern Agens gehorchen und von dieser erhoben werden kann zur Dienerin und Gesellschafterin ihrer Operation (ut socia et administra suae operationis)**). Auch das ist gegen Thomas. Denn: setzt diese potentia obedidientialis keine eigene dem Effect proportionirte Kraft in dem Instrumente voraus, so ist nichts anderes damit besagt, als eine bloße Empfänglichkeit (capacitas) für die zu empfangende instrumentale Kraft und dann fällt diese Ansicht zusammen mit der denominatio extrinseca;

---

*) Eben so, wie die Theologen lehren: die vitale Potenz des Intellects und Willens, erhoben durch das lumen gloriae vel gratiae, bringt übernatürliche Acte hervor, die über die eigene Kraft der Potenz vollends hinausgehen, doch aber bringt sie diese Acte hervor als „causa principalis" und nicht blos „instrumentalis".

**) Suar. tom. 1. p. 3. disp. 31, sect. 5. cf. disp. 17. Metaph. sect. 2. nom. 19.

oder die instrumentale Ursache hat in ihrer eigenen Form oder Natur eine positive Relation, Ordnung oder Proportion zu einem solchen oder anderen Effecte, so daß also die Erhebung der instrumentalen Ursache **nicht** eine völlig ihr gar nicht angehörige und äußere ist (indebitum et extraneum, wie das zur Obedientialität gehört), — und in diesem Falle ist es also etwas Anderes außer der Obedientialität, was die Instrumentalität in actu primo wesentlich constituirt.

Dagegen ist die, nach Thomas allein richtige, gewöhnliche und allgemeine Lehre der Thomisten, daß das Instrument in actu primo constituirt wird durch eine Bewegung, welche eine Participation der principalen Ursache ist, aber nicht in bleibender, sondern vorübergehender Weise (instrumentum constituitur in actu primo per motionem actuosam aliquam, quae sit participatio virtutis principalis per modum transeuntis). Das geht aus den schon mitgetheilten Texten des Thomas hervor. Die weitläufigere Darstellung siehe im „Supplem. zur Physik, im Tractate über die Ursachen". Nur sei hier zum Verständnisse dieser Wesenheitsdetermination der instrumentalen Ursache Einiges bemerkt: Nehmen wir den Gegensatz, die causa principalis oder diejenige Ursache, welche in eigener Kraft (propriâ virtute) agirt. Dieses „in eigener Kraft handeln" oder die **Appropriation** der Kraft (agere virtute propria) kann in dreifacher Weise verstanden werden: 1. so, daß die Kraft des Handeln eine Proprietät des Subjects ist, wie z. B. die Wärme des Feuers, das Licht der Sonne, der Intellect und Wille der Seele als Proprietäten angehören. Obschon man auch diese Proprietäten in gewisser Weise „Instrumente" nennen kann, so haben wir doch gleich

Anfangs diesen Begriff von „instrumental" ausgeschlossen, da vielmehr diese Art des Wirkens in vollkommenster Weise (wenigst creatürlich) als „Selbstwirkung" (oder virtute propriá agere) bezeichnet werden muß; 2. es kann dann diese Appropriation der Thätigkeit durch Subordination so geschehen, daß die Kraft der Thätigkeit zwar nicht eine Proprietät des Agens, aber doch etwas der Proprietät Inhärirendes ist; so ist z. B. das lumen gloriae oder die charitas, wie die Theologen wissen, nicht eine Proprietät, wohl aber etwas der Proprietät Inhärirendes; und Alles, was durch diese Art der Appropriation agirt wird, nennt man auch noch ein „virtute propria agere" oder ein als „causa principalis agere"; 3. kann diese Appropriation als in schwächster Weise blos so geschehen, daß die principale Kraft in einem Subjecte aufgenommen und von diesem gehalten wird (per sustentationem) wie z. B. der Mond das von der Sonne empfangene Licht hält und so (virtute propria) leuchtet; denn jedes Accidens gehört dem Subjecte an, dessen Accidens es ist und, was immer das Subject thut durch ein solches Accidens, wird angesehen als ein ihm angehörendes Wirken oder virtute propria agere und folglich als causa principalis agere. Der Mond leuchtet also auch principaliter; das erwärmte Wasser erwärmt wieder principaliter. Aus dem Gegensatze zu diesen drei Abstufungen des „Selbstwirkens" ergibt sich nun die Bestimmung dessen, was „in Kraft eines Anderen (virtute alterius) wirken" heißt, nämlich: wenn eine Kraft, wodurch eine Ursache handelt, weder deren Proprietät ist, noch auch einer Proprietät subordinirt ist als ihr inhärirend, noch auch endlich die empfangene und als im Subject gehaltene Hauptkraft ist. Was bleibt nun

noch übrig, wenn, wie wir eben gethan, anderer Seits die instrumentale Ursache von dem bloßen „Mittel“ unterschieden werden soll? Nichts anderes, als das, was die Thomisten mit Thomas lehren, nämlich die „motio quae sit participatio virtutis principalis per modum transeuntis“.

§. 125.

Fortsetzung.

Sehen wir den oben mitgetheilten Text des Thomas aus Q. 27. de Ver. a. 4. wieder an; er sagt: „dicitur per se agere, quod agit per formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam a se, sive ab aliis, aut naturaliter aut violenter“; von der instrumentalen Ursache aber sagt er: „non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente“ und fügt noch hinzu (ad 4. ibid.): „quae quidem virtus non habet esse completum, sed est quid incompletum in genere entis: quod patet ex hoc, quod instrumentum movet, in quantum movetur; motus autem est actus imperfectus secundum Philosophum“. Man beachte, daß Thomas hier, wie auch sonst, der causa principalis den „modus esse completi“, dagegen der causa instrumentalis ein „esse incompletum“ zuschreibt. Hierauf kommt Alles an. Der Unterschied von esse, actus, perfectum esse, formatum esse, statum fixum et firmum habere, esse in termino u. s. w. einer Seits; und von fieri, moveri, esse in via, in transitu, in tendentia u. s. w. anderer Seits muß hier gefasst werden, um die Sache in der

Wurzel zu fassen. Das urgirt Thomas so sehr und hat dadurch so tief die Natur der instrumentalen Ursache erfasst, daß es ein wahres Meisterstück genannt werden muß. „Virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo opportet ponere virtutem agendi in agente principali, alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae, et ideo virtus activa in ipso et aliqua forma vel qualitas habens *completum* esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio, et ideo competit sibi virtus proportionata motui: *motus* autem non est ens completum, sed est via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3. Physic. (text. 6). Et ideo virtus instrumenti, inquantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id, quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in naturam, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aëre, in quantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et hujusmodi entia consueverunt *intentiones* nominari et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima, quod est ens diminutum, ut dicitur in 6. Metaph. text. 4.*) (in 4. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 5. sol. 2). Da haben wir die instrumentale Ursache bezeichnet als „ens incompletum“, als „ens diminutum“, als „virtus intentionalis“, als „status transiens“. Sehen wir genauer, wie das zu verstehen. Das actuale Sein der creatürlichen Dinge oder kurz der Actus kann

*) Der Text fährt fort: „et quia sacramenta non faciunt effectum spiritualem, nisi in quantum sunt instrumenta, ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum“.

in einem doppelten Zustande (status) sich befinden, entweder nämlich im Ziele seiner Vollkommenheit (in termino und somit in statu fixo seu stabili), oder im Werden (in via, in transitu, in tendentia ad terminum und somit in statu fluente seu praetereunte). Da nun der Satz feststeht: „operari sequitur esse“ (Th.) und: „virtus agendi proportionatur agenti“ (Th.), so verhält es sich mit der ursachlichen Kraft (virtus agendi) gerade so, wie mit dem Sein d. h. die activen Kräfte können ebenfalls in einem doppelten Status, in dem der finalen Vollendung und in dem des in der Bewegung zur Vollendung begriffenem Uebergangsstatus, also in noch theilweise potentialem (also nicht rein potentialem) Zustande sein. Keine Potenz aber reducirt sich selbst zum Acte. Diese Reduction muß geschehen durch ein höheres actuales Sein. Diese Reduction geschieht durch die Motion des Niedern durch das Höhere. Der erste Zustand der finalen Vollendung ist nun ganz exact der der causa principalis; der zweite unvollendete Zustand ist der der causa instrumentalis. Dabei ist aber zu beachten, daß dieser incomplete Zustand, als in der Natur des als Instrument dienenden Wesens liegend, seine Completion (in eodem genere entis) nicht erlangen kann, als eben nur durch die fortwährende Motion der das Instrument bewegenden principalen Ursache; er bleibt, an sich betrachtet, immer ein status essendi incompletus und wird nur per modum transeuntis completirt durch den höheren Beweger. So fordert es die Abstufung, die Ueber- und Unterordnung des Seins und folglich auch der Kräfte oder Ursachen in der ganzen Natur, in dem ganzen Universum,' in welchem das Niedere seine Vollendung in dem Höheren findet. Auf dieses universale Gesetz

kommt Thomas als auf ein Fundamentalgesetz überall zurück, so daß dasselbe fast auf jeder Seite seiner Schriften in irgend welcher Application wiederkehrt. Das, was der Einen Seite nach actual, complet, stabil oder in homino ist, kann nach der anderen Seite potential, incomplet, nicht stabil, werdend erscheinen: Ersteres nach Unten, Zweites nach Oben. Wiederum: das, was in dem Höheren stabil, vollendet, vollends actual vorhanden ist, kann in dem Niedern nur in anderer Weise, also in einem nicht stabilen, unvollendeten, beweglichen, durch Motion von dem Höheren aus zu completirenden Zustande sein. So fordert es der gegliederte, innige Zusammenhang der einen großen Organismus des Ganzen bildenden Dinge. Beispielsweise: Die Herrschermacht ist voll und selbstständig und stabil in dem Könige, aber unvollständig und vorübergehend (per quaedam participat.) in dem Minister oder Gesandten; oder: die intellectuelle Kraft ist vollständig und vollkommen in dem geistigen Intellecte, aber unvollständig und unvollkommen (per quaedam participat.) in der sensitiven Thätigkeit, die in schwacher Weise an jener intellectualen participirt; oder: die Bewegung, welche von einem ersten Beweger ausgeht, einem zweiten Beweger mitgetheilt wird, so daß nun auch dieser bewegt u. s. w., ist vollständig in dem ersten Beweger, unvollständig (per quaedam participationem) aber in dem zweiten Beweger und den folgenden Bewegern; oder: die Kunst ist vollständig, stabil oder in vollkommener Weise in dem Kopfe des Künstlers, aber unvollständig, unvollkommen und vorübergehend (per quaedam participationem) in den Instrumenten, die nach außen das Artefact produciren, welches nach Innen der Kopf des Künstlers allein produtirte. Aus Allem die-

sem erklärt es sich hinreichend, wie Thomas das Instrument ein „ens diminutum“ nennen kann und muß. Eben so erklärt sich der Ausdruck „virtus intentionalis“, der nichts Anderes besagt, als eben jene Unvollkommenheit des Seins, welche gleich ist dem incompleten Sein in der Intention gegenüber dem completen Sein der vollkommenen Realität. Es erklärt sich der Vergleich, den Thomas gebraucht, daß dieses ens incompletum sei, wie die „colores in aere“ oder die „virtus immutandi visum in aere“; denn das farbige Ding afficirt das Gesicht durch die Luft, durch welche dasselbe hindurchgeht, ohne aber der Luft die Form der Farbe einzudrücken, sondern blos durch eine per modum transeuntis in der Luft hervorgebrachte Impression, die in analoger Weise so ist, wie die dem Instrumente mitgetheilte Impression. Rücksichtlich des gebrauchten Ausdrucks aber „per modum transeuntis“ muß noch bemerkt werden, daß derselbe nicht so zu verstehen ist, als sollte damit die Kürze und das Vorübergehende des Zeitverhältnisses ausgedrückt werden; nicht so, denn die Kürze oder Länge der Zeitdauer ist ja nur eine Sache per accidens. Es soll vielmehr mit dem Gegensatze des transiens und permanens der Gegensatz des incompletum und completum der Function (ratione muneris seu officii), welche eine Kraft ausübt, bezeichnet werden.] Diese besprochene Incompletheit eines Dings wird aber sehr exact mit dem Begriffe motus bezeichnet, weil die Bewegung mehr das Transeunte als das Stabile ausdrückt und daher Thomas sehr richtig und sehr tief denkt, wenn er sagt: „motus magis dicitur ad ens, quam ens“ (Q. 27. de Verit. a. 4. ad 5.) und löst damit das große Problem des Ineinandergreifens der höheren, geistigen, principalen Kraft in die niedere, körper-

liche, instrumentale Kraft. Die Sache isi wichtig genug, um die Einwendung hieherzusetzen, auf welche Thomas mit den so eben genannten Worten distinguirt. Es handelt sich l. c. um die instrumentale Wirksamkeit der Sacramente. Die Einwendung sagt: „illa virtus suscepta in materiali elemento aut erit corporea aut incorporea. Si corporea, cum sit accidens quoddam, et subjectum ejus sit corpus, accidens erit dignius subjecto, nam incorporeum corpore nobilius est. Si autem sit virtus corporea et causat gratiam, quae est forma spiritualis et incorporea, sequitur quod effectus sit nobilior causa, quod iterum est impossibile. Ergo impossibile est, quod Sacramentum gratiam causet". Das die wichtige Einwendung, auf welche Thomas antwortei: „dicendum, quod virtus illa neque potest dici corporea, neque incorporea proprie loquendo. Corporeum enim et incorporeum sunt differentiae **entis completi;** sed proprie dicitur virtus **ad** incorporeum, sicut motus magis dicitur **ad** ens, qeam ens. Objectio autem procedit, ac si ista virtus esset quaedam forma **completa**" (l. c, ad 5)*). Fügen wir gleich noch den weiteren Text (auf andere Objectionen) hinzu. „Dicendum, quod incompletum non potest esse causa completi sicut per se agens; potest tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum causae instrumentalis, sicut dicimus, motum instrumenti esse causam formae inductae a principali agenti" (l. c. ad 6). Und: „Dicendum, quod de perfectione instrumenti non est

---

*) Man sehe m. Sch. Physik §. 67. S. 251, wo der Fehler gerügt ist, daß man zwischen Geist und Körper kein Mittleres statuiren will.

quod agat per virtutem completam, sed quod agat, in quantum **movetur**, et ita per virtutem incompletam“ (l. c. ad 7). Um diese Incompletheit des Instruments richtig zu fassen und abermals den Begriff des „per modum transeuntis“ zu erläutern, sei noch bemerkt: die Wirkung oder Bewegung, welche von dem principalen Wirker auf das Instrument übergeht, geht nicht so auf dasselbe über, um in dem Instrumente in bleibender oder stabiler Weise eine Perfection hervorzubringen, nicht also, um in dem Instrumente zu bleiben, sondern um durch dieses hindurch zu gehen und überzugehen auf den Effect, so daß also die Incompletheit des instrumentalen Seins intrinsece bleibt und nur in der actualen Motion des principalen Bewegers seine actuale Completheit hat: daher nennen die Thomisten sehr scharf die auf das Instrument übergehende, das Instrument actual Constituirende Bewegung nicht blos schlechthin motio, sondern „motio actuosa“.

§. 126.

Fortsetzung.

Um die wichtige Lehre von der instrumentalen Ursache zu beendigen, sei schließlich daran erinnert, das Instrument rein als solches nicht zu verwechseln mit einer Ursache, die, obwohl nach der einen Seite hin (nach oben hin) instrumental ist, doch aber nach der anderen Seite (nach unten hin) Principalursache ist. Daher haben wir gleich anfangs bei der Wesensbestimmung gesagt, daß die Worte „movet ut motum“ so zu verstehen seien, daß das „ut motum“ den **Totalgrund** der Wirksamkeit

ausdrücke, nicht aber blos die concausa oder conditio requisita. Das Instrument, rein strict als solches genommen, ist ja nicht das „quod operatur", sondern das „quo operatur" (sc. causa principalis). „Dicendum, quod instrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit; principalis enim agentis est, ut agat instrumento" (Q. 27. de Verit. a. 4. ad 8) In diesem Sinne sagte ich, daß die instrumentale Ursache die Reihe der verketteten Ursachen schließt. Anderer Seits merke man gemäß dem Gesagten wohl, daß die secundären oder creatürlichen Principalursachen nichts destoweniger sich instrumental verhalten mit Bezug auf die respectiv höhere Principalursache, so wie alle insgesammt instrumental sind (veluti instrumenta) mit Bezug auf die höchste, göttliche Principalursache. Und es verdient nochmals hervorgehoben zu werden, wie es schon oben ausdrücklich hervorgehoben ist, daß durch diese Wesenheitsfassung der creatürlichen Dinge, genauer: durch das instrumentale Verhältniß derselben sowohl zu der relativ oberen als zu der absolut obersten Principalursache jener wunderbare Connex der Dinge constituirt wird, der der Hauptlichtpunct in der Thomistischen Metaphysik, Physik und Moral ist. Die höchsten Geheimnisse basiren hierauf; die ganze Lehre über das Verhältniß der causa prima zur causa secunda, die ganze Beurtheilung der Thomistischen praemotio physica, die richtige Beurtheilung der Thomistischen Freiheitstheorie, die tiefe Fassung der göttlichen Providenz: Alles das hängt von der richtigen Fassung der instrumentalen Ursache ab. Namentlich muß es hier klar werden, daß der Influx der causa superior auf die inferior (die mit Bezug auf jene instrumental ist) ein praevius influxus sein muß. Denn das Instru-

ment wird ja erst durch die ursachliche Motion, also, weil ursachliche, voraufgehende Motion wesentlich constituirt in actu primo, wie gesagt worden. Da sieht man in ganz ecclatanter Weise, wie die Thomistische Lehre - so eng in einander greift, daß die anscheinenden Kleinigkeiten mit der allerwichtigsten Fundamentallehre essential zusammengekettet sind und das Eine in dem Anderen überall wiederkehrt. Wer die Lehre über die praemotio physica angreifen will, muß die Lehre über die instrumentale Ursache angreifen. Denn überall kehrt der Thomistische Satz wieder: „universae creaturae sunt velut instrumenta in manu dei“ (Th. Sa. c. Gent. l. 2. c. 21; l. 3. c. 100; Q. 3. de Pot. a. 7. et ubique locorum). Das instrumentale Verhalten der niederen Kraft zur höheren ist jenes innige, wesentliche, wunderbare Band, wodurch alles Sein aneinander gekettet ist zu einem so feinen Organismus, daß die Uebergänge dem schwachen Auge fast unerfasslich sind. Und das ist eben das **instrumentale** Band. „Dicendum, quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in lib. de sensu et sensato (c. 2.) continet intentiones animae quodammodo, (sicut) etiam in motu est virtus substantiae separatae moventis, secundum philosophos, et semen agit in virtute animae, ut dicitur in 1. Gen. animal. c. 2.“ (in 4. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 5. sol. 2. ad 4). Diese Uebergänge sind die Dinge selbst, insofern sie entia incompleta, also in der Bewegung zum Sein, begriffen sind. Diese Incompletheit des Seins ist das, was die Pantheisten, so wahr es ist („omni errori

subjicitur aliqua veritas" August.), doch falsch deuten und so Alles zu Einer Substanz zusammen schmelzen, da ihre Fassungskraft zu schwach ist, die Participation des niederen Seins an dem höheren Sein zu fassen und so beides auseinander zu halten, aber auch beides zusammen zu halten eben durch den instrumentalen Influx. Wie diese Pantheisten den Begriff der Substanz falsch fassen, (wie wir oben gesehen) und alle creatürlichen Substanzen destruiren, so auch vermögen sie nicht die Selbstständigkeit mit der Abhängigkeit in einem und demselben identischen Subjecte in Verbindung zu bringen, und das nur deßhalb, weil sie einen unrichtigen Begriff vom Sein haben. Wie wir aber mit Thomas die creatürlichen Substanzen als wahre Substanzen kennen gelernt, nichtsdestoweniger aber als abhängig von der göttlichen, absolutesten Substanz (supersubstantia), so auch ist das Handeln, die Thätigkeit (agere) der Creatur zugleich eine causa principalis und instrumentalis — selbstständig und abhängig —, so daß der Satz bewahrheitet wird: „agere sequitur esse" oder: „eodem modo aliquid agit, quo est" (Siehe Physik). Das instrumentale Sein und folglich die instrumentale Action ist als solche incomplet und wird erst complet durch die Action der causa principalis. Will man also die Kraft des Instrumentes distinct fassen, so ist sie als „Anfang" und „als auf dem Wege zur Kraft" zu fassen: „dicendum, quod instrumento datur virtus agendi instrumentaliter dupliciter: uno modo quasi *inchoative*, quando instituitur in specie instrumenti; alio modo datur *complete*, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra" (in 4. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 5. ad 2). Hiemit haben wir über die instrumentale Ursache so viel

gesagt, als hinreichend ist, um die späteren metaphysischen Lehren über das Verhältniß Gottes zur Creatur, der causa prima zur causa secunda, fassen zu können.

§. 127.

Fortsetzung.

Fahren wir fort in Aufzählung der verschiedenen causae efficientes.

4. Die causa efficiens ist entweder causa universalis (Universalursache) oder causa particularis (Particularursache). Unter der causa universalis wird jede causa principalis verstanden, die sich auf mehrere, specifisch verschiedene Effecte erstreckt, wie z. B. das Wirken der Sonne. Die causa absolute prima ist natürlich die causa universalissima. Die causa particularis ist die, welche sich nur auf Einen specifischen Effect ausdehnt, wie z. B. das Thier nur wieder ein Thier erzeugt.

5. Die causa efficiens ist entweder causa univoca, oder aequivoca, oder analoga. Ersteres, wenn sie die gleiche Species producirt, wie z. B. der Hund den Hund; Aequivoca ist sie, wenn sie specifisch verschiedene Effecte producirt, wie z. B. die durch die Sonnenwärme und aus Putrefaction entstehende Generation; analoga endlich ist sie, wenn der Effect nur in gewisser Aehnlichkeit oder Analogie die Ursache darstellt, wie z. B. Gott in Bezug auf die Creaturen nur causa analoga ist. Die instrumentale Ursache kann sowohl auf die eine, als auf die andere reducirt werden: „dicendum, quod causa univoca vel non univoca, proprie loquendo et simpliciter, sunt divisiones illius causae, cujus est similitudinem habere

cum effectu: haec autem est principalis agentis et non instrumentalis... Et ideo proprie loquendo neque instrumentum est causa univoca, neque aequivoca; posset tamen reduci ad utrumlibet, secundum quod principale agens, in cujus virtute instrumentum agit, est causa univoca vel non univoca" (in 4. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 5. sol. 1. ad 4).

6. Die causa efficiens ist entweder causa proxima oder remota und letztere wieder entweder remotior oder remotissima. Die causa proxima ist die, von welcher direct und unmittelbar der Effect ausgeht; die causa remotior und remotissima, von denen mittelbar, in weiterer und letzterer Entfernung der Effect abhängt.

7. Ferner ist die causa efficiens entweder causa totalis oder partialis. Die Totalursache oder causa totalis ist dasselbe, was causa adaequata, nämlich diejenige, welche selbst den ganzen Effect producirt, wie z. B. Ein Pferd allein den ganzen Wagen zieht, so daß also die Wirkung in der Kraft vollends enthalten ist. Die Partialursache oder causa partialis ist dasselbe mit causa inadaequata, und besagt nur einen Theil jener Ursache, welche zur Production des Effects gehört z. B. wenn zwei Pferde an Einer Last ziehen, so ist jedes einzelne Pferd Partialursache.

8. Die causae efficientes bei Einer Wirkung sind entweder ejusdem ordinis, wie z. B. Vater und Mutter bei der Generation, oder sie sind diversi ordinis, wie z. B. Gott als causa prima und die Creatur als causa secunda. (Die ersten sind's welche man sonst auch causas socias nennt, aber der Ausdruck gehört nicht den Scholastikern, sondern dem nachscholastischen Wolf an).

9. Außer den Eintheilungen in causa physica und

moralis, von denen die erstere durch wahrhaft physische Bewegung, die zweite blos durch Bewegung im metaphorischen Sinne, nämlich durch Anreizung, Aufmunterung und Anmahnung agirt; und außer

10. der Eintheilung in causa necessaria und libera, von denen die erste ohne Wahl, die zweite durch Wahl agirt, ist

11. noch besonders zu merken die Benennung von agens ut quod und agens ut quo, eine Distinction die durch die Lehre von der instrumentalen Ursache unschwer einleuchtet. Das agens ut quod ist das Suppositum, also das concrete Ding. Dagegen ist das agens ut quo wieder mehrfach zu distinguiren: entweder bezeichnet man damit im stricten Sinne das principium substantiale und dieses ist das „ut quo *totale*“ der Action, wie z. B. die humanitas; oder man bezeichnet damit im stricten Sinne blos die Form der zusammengesetzten Substanz, also das principium substantiale partiale, z. B. die menschliche Seele; oder endlich bezeichnet man damit die im weiteren Sinne instrumentale Ursache, nämlich die mit der Substanz verbundene Potenz z. B. Intellect und Willen, oder den zu dieser Potenz hinzukommenden Zustand (habitus) der Potenz wie z. B. Liebe, Gerechtigkeit, Glauben; oder endlich bezeichnet's die im stricten Sinne instrumentale Ursache, nämlich das von der agirenden Substanz oder dem agens principale getrennte Instrument (instrumentum in sensu stricto seu instrumentum separatum, während das Instrument im weiteren Sinne als instrumentum conjunctum die mit der Substanz verbundene Facultat und deren Zustand ist).

Schließlich müssen wir noch mit Thomas in Bezug auf den Modus der causa efficiens unterscheiden. Die-

ser Modus der causa efficiens ist ein vierfacher, nämlich: perficiens, disponens, adjuvans und consilians (Th. 5. Metaphys. lect. 2). „Perficiens autem dicitur causa efficiens, quae ultimam rei perfectionem causat, sicut... aedificator domus. Disponens autem, quod non inducit ultimam formam perfectivam, sed tantummodo praeparat materiam ad formam, sicut ille, qui dolat ligna et lapides, dicitur domum facere. Et haec non proprie dicitur efficiens domus, quia id, quod ipse facit, non est, nisi domus in potentia. Magis tamen proprie erit efficiens, si inducat ultimam dispositionem, ad quam sequitur de necessitate forma, sicut homo generat hominem non causans intellectum (d. h. die anima rationalis), qui esi ab extrinseco*). Adjuvans autem dici-

*) Besonders für Theologen: Rücksichtlich der Disposition merke man: die dispositio ist entweder eine praevia oder concomitans. Die dispositio praevia disponirt zur Aufnahme der Form, geht also dieser voraus. So gehen Glaube, Hoffnung, contritio imperfecta der Justification des Ungerechten voraus (Conc. Trid. sess. 6. & sess. 14. c. 4. — cf. Th. Sa. th. 1. 2. q. 113. a. 10). Die dispositio concomitans ist dagegen immer in demselben realen Moment mit der Form, von der sie ausgeht, vorhanden. So ist die contritio perfecta in demselben realen Moment mit der gratia sanctificans vorhanden, ohne welche die Justification nicht geschieht, noch auch die contritio perfecta eintritt. Nichtsdestoweniger geht diese contritio perfecta insofern sie zur Justification disponirt, dieser voraus, nicht prioritate temporis, sondern prioritate naturae; denn eben nur durch die contritio perfecta wird der Mensch ultimatim disponirt zur Justification. So Thomas in 4. D. 17. q. 1. a. 5. quaestiunc. 3: „dispositionem ultimam esse effectum formae in genere causae formalis, et tamen praecedere

tur causa, secundum quod operatur ad principalem effectum. In hoc tamen differt ab agente principali, quia principale agens agit ad finem proprium; adjuvans autem ad finem alienum, sicut qui adjuvat regem in bello, operatur ad finem regis. Et haec est dispositio causae secundariae ad primam. Nam causa secunda operatur propter finem primae causae in omnibus agentibus per se ordinatis, sicut militaris propter finem civilis. Consilians autem differt ab agenti principali, in quantum dat finem et formam agendi. Et haec est habitudo primi agentis per intellectum ad omne agens secundum, sive sit naturale, sive intellectuale. Nam primum agens intellectuale in omnibus dat finem et formam agendi secundo agenti, sicut architector navis navim operanti, et primus intellectus toti naturae. Ad hoc autem genus causae reducitur, quidquid facit aliquid quocunquemodo esse, non solum secundum esse substantiale, sed (etiam) secundum accidentale, quod contingit in omni motu; et ideo non solum dicitur, quod causans sit causa facti, sed etiam mutans mutati“ (Th. l. c).

Was schließlich die „conditio sine qua non“, oder auch „causa sine qua non“ betrifft, so muß unterschieden werden, ob dieselbe irgend wie influirt oder nicht, darnach gehört sie entweder zur concausa oder zur causa per accidens. „Causa sine qua non, si nihil omnino faciat ad inducendum effectum vel disponendo vel meliorando quantum ad rationem causandi, nihil habebit

---

ipsam in genere causae materialis“ insofern sie nämlich das Subject (= materia) disponirt zur Form. Damit ist das schwierige und viel ventilirte „disponit“ des Concil. von Trident bei der Rechtfertigung erklärt und diese Erklärung ist die der Thomistischen Schule.

supra causas per accidens" (in 4. D. 1. q. 1. a. 4. quaestiunc. 5). So influirt die Annäherung des Papiers an's Feuer nichts auf die Verbrennung, sondern ist lediglich die Bedingung, ohne welche die Verbrennung nicht geschehen kann und das ist per accidens mit Bezug auf die Annäherung an's Feuer. — Wenn aber die causa sine qua non mit influirt auf den Effect, so ist sie concausa: „licet non sit causa principalis rei, est tamen quaedam concausa; sicut respirare est necessarium animali respiranti, quia sine respiratione vivere non potest. Ipsa enim respiratio, etsi non sit causa vitae, est tamen concausa, in quantum cooperatur ad contemperamentum caloris, sine quo non est vita" (Th. 5. Metaphys. lect. 6).

§. 128.

Zweiter Artikel.

Ursache des Seins.

Wir sehen rings um uns herum ein Werden, ein Entstehen, nicht blos eine accidentale Permutation der Dinge, sondern auch eine substantiale Generation derselben (cf. m. Physik). Wir sehen eine enge Verkettung der Aufeinanderfolge. Ob diese Aufeinanderfolge ein blaßes „post hoc", oder auch ein „propter hoc" ist, muß sich zeigen. Jedenfalls werden wir durch diese Thatsachen der Wirklichkeit auf zwei Untersuchungen geführt. Erstens: gibt es in dieser Reihenfolge eine wahre Verursachung des Einen durch das Andere und in wie weit? Zweitens: gibt es in der Reihe der Verursachung ein Erstes

(sei es auch, daß von diesem Ersten alles Einzelne direct ausgeht, so daß also die ursachliche Reihe mit zwei Gliedern jedesmal schließt)? Da wir zunächst von der ursachlichen Verkettung des ganzen Causalnexus der secundären Production absehen können, weil sich sofort die Alternative bietet: jedes Ding ist entweder durch sich oder durch ein anderes, — so wollen wir, die anscheinende ursachliche Verkettung zuvörderst bei Seite lassend, die zweite Frage zuerst nehmen, dann die erste, und zuletzt: was die erste und zweite Ursache wirkt in Bezug auf das Sein.

§. 129.

Erste Frage: die erste Ursache.

Selbst diejenigen, welche leugnen, daß es keine wahrhafte intermediäre Ursachen gebe, also die Automaten des Occasionalismus oder die präſtabilirte Harmonie annehmen, wornach nur Gott, die erste Ursache, Alles in Allem selbst unmittelbar wirkt, auch die Pantheisten, welche Alles zur als Entwickelung der Einen absoluten Substanz annehmen, gestehen das Dasein der ersten Ursache. Wie diese erste Ursache distinct beschaffen ist, wird sich später zeigen. Hier genügt die Anerkennung ihres Daseins. In der That, die Sache ist zu evident, um auch dem blöden Auge des Pantheisten entgehen zu können. Wenn auch vorerst die intermediäre Ursachlichkeit geleugnet wird, so viel steht fest (natürlich zu Sceptikern, die die sensibile Wirklichkeit leugnen, sprechen wir nicht), daß Dinge um uns herum entstehen, hervorgebracht werden, wie wir selbst, während das Alles vorher nicht war. Es ist aber das Hervorgebrachte nichts anderes, als eine

Wirkung. Jede Wirkung muß aber ihre Ursache haben: „non datur effectus sine causa“ (Th. passim). Es ist aber die größte Absurdität, daß Etwas sich selbst hervorbringe. „Nulla res est causa sui ipsius“ (Th. passim). Denn: was nicht ist, kann auch nicht agiren; was sich selbst hervorbrächte, agirte aber; also wäre es, bevor es wäre! Das ist dieselbe Wahrheit, welche Thomas immer mit dem Satze ausdrückt: „nulla potentia reducit se ipsam in actu“, welcher der gegentheilige Satz entspricht: „eodem modo aliquid agit, quo est“ und „agere sequitur esse“ (Th. passim). Das Hervorbringende oder Verursachende kann also nicht selbst hervorgebracht oder verursacht sein. Wo ein Hervorgebrachtes ist, da muß mit absoluter Nothwendigkeit ein Hervorbringendes sein, das selbst nicht hervorgebracht sein kann. Eine infinite Reihe von Hervorgebrachtem ist abermals das völligste Absurdum. Denn, wenn Alles ohne Ausnahme ein Hervorgebrachtes wäre, ohne daß es Nichthervorgebrachtes gebe, so haben wir wieder eine Wirkung ohne Ursache, also ein Absurdum. Bezüglich der infiniten Reihe lasse man sich dadurch nicht täuschen, daß Thomas selbst zugesteht, wie wir später sehen, daß die Zeitlichkeit der Welt nicht demonstrirt werden kann. Ein Anderes ist es: keine erste Ursache haben, und ein Anderes: von Ewigkeit her verursacht sein. Gesetzt auch, die Reihe z. B. der Generationen sei infinit a parte ante, wie a parte post, so folgt daraus durchaus nicht, daß es keine außerhalb dieser producirten Generationen liegende erste Ursache gebe. Darüber später. Wohl aber folgt, daß, wenn es diese erste Ursache nicht gebe, auch die supponirte infinite Reihe von Verursachtem nicht geben könne, wenn man anders den obersten Satz der Metaphysik:

„idem non potest simul esse et non esse“ und den darin eingeschlossenen: „non est effectus sine causa“ vollends leugnen will mit Hegel.

Derselbe Beweis wiederholt sich, wenn wir den Begriff und das Factum der Bewegung nehmen. Die Thatsache, daß eine Bewegung stattfindet um uns herum in den sensiblen Dingen, genügt vollends, um sofort auf den ersten Beweger, der selbst nicht bewegt wird, zu kommen, sei es, daß intermediäre Beweger vorhanden sind oder daß Alles unmittelbar von dem ersten Beweger bewegt wird. Der Beweis ist ganz in gleicher Weise zu führen, wie vorhin, weil Bewegung und Beweger sich verhält, wie Wirkung und Ursache.

Der dritte Beweis ergibt sich aus dem Begriffe und der Thatsache von Contingentem und Nothwendigem. Die Thatsache, daß einiges sensible Sein sowohl nicht sein, als sein kann, also contingent ist, liegt vor in der Generation und Corruption einer und derselben Sache. Alles Contingente supponirt in absoluter Consequenz das Nothwendige oder nicht Contingente, wie das „durch ein Anderes sein“ nothwendig das „durch sich selbst sein“ supponirt.

Der vierte Beweis ergiebt sich aus dem Begriff und dem Factum der graduellen Verschiedenheit in den uns sensiblen Dingen, weil das „plus und minus“ nur existiren können mit Bezug auf ein „maximum“.

Der fünfte Beweis wird hergenommen aus der Regelmäßigkeit der Weltregierung.

Das sind die Thomistischen Beweise für das Dasein Gottes. Ich habe sie absichtlich hiehergesetzt, um ordnungsgemäß voranzuschreiten. Da man gern zugesteht, selbst von Seite der Pantheisten, daß durch diese Beweise

wohl das Dasein der ersten Ursache demonstrirt würde und nur meint, diese Demonstration reiche nicht hin zum Beweise des „außerweltlichen, persönlichen Gottes", so haben wir des Zugestandenen völlig genug. Alles zu seiner Zeit. Wie die Außerweltlichkeit und Persönlichkeit der ersten Ursache sich herausstellt, das wird uns später Thomas selbst schon zeigen. Hier bedürfen wir weiter nichts, als das Dasein der causa prima*). Hiemit ist der Sieg so sicher gestellt, daß an ein Besiegtwerden nicht mehr gedacht werden kann. Die Logik hat uns gezeigt, daß die demonstratio quia (d. h. hier ex effectu ad causam oder a posteriori, wie man zu sprechen pflegt) in Bezug auf die Existenz des Bewiesenen eben so sicher ist, als die demonstratio propter quid (oder a causa ad effectum seu a priori). Die demonstratio quia ist in Bezug auf das **„daß** etwas ist" eben so riguros, als die demonstratio propter quid riguros ist in Bezug auf das **„was** etwas ist" (cf. m. Logik). Diese **erste** Ursache nennen wir **Gott.** „Causam primam, quam omnes Deum nominant" (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 3). „Hoc dicimus Deum" (ibid.). „Esse deveniendum ad causam primam: et hanc dicimus Deum" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 13). Der Name **„Gott"** schien unseren Gelehrten zu katechismusmäßig; man redete also von dem **„Absoluten Sein"**. Gut; man rede, wie man will, wenn wir uns nur verstehen. An unserer scholastischen Terminologie soll das Verständniß nicht scheitern.

Sowohl, um Wiederholungen zu vermeiden, als auch

---

*) Anfänger seien überhaupt sehr daran erinnert, überall in allen Beweisen „paullatim und gradatim" voranzugehen, wie das more Peripatilicorum zu geschehen hat.

um zusammengehörende Sachen nicht auseinander zu reissen, behandeln wir die fünf Beweise für das Dasein der **ersten** Ursache nicht hier, sondern erst später bei der Lehre von Gott, wo sofort gezeigt wird, daß diese **erste** Ursache ein außerweltliches, überweltliches, persönliches Wesen ist, so wie, daß diese erste Ursache oder dieses göttliche Wesen nur **Eine** Ursache, **Ein** göttliches Wesen sein kann, nicht aber mehrere.

Das, was hier genügt, hervorgehoben zu werden rücksichtlich des unmittelbar Folgenden, und was sich leicht, ja ganz von selbst ergibt, ist dieses: daß die **erste** Ursache des Seins nur als reinste Actualität (actus purissimus) oder, was dasselbe ist, als die über alles andere Sein in ganz eminenter, in unendlicher Weise hinausgehende Wirklichkeit des Seins, welche die „**Fülle** des Seins selbst" ist, gefasst werden kann. Denn das **Wesen** dieses ersten Seins als erster Ursache ist das „**absolute durch sich Sein**", das nicht sich selbst hervorbringt (denn das ist die höchste Absurdität; nulla res est causa sui ipsius), sondern in ewigem Sein sich selbst vollkommen besitzt, also jegliche Potentialität des Seins in absoluter Weise von sich ausschließt.

§. 130.

Zweite Frage: die secundären Ursachen.

Es fragt sich nun: ob alle Bewegung oder Wirkung unmittelbar und lediglich von der absolut **ersten** Ursache ausgehe, so zwar, daß es keine secundäre principiale Ursachen im wahren Sinne des Wortes gibt; oder ob vielmehr wahrhaft und wirklich vermittelnde Mittelglieder

zwischen der letzten Wirkung und ersten Ursache vorhanden sind, so daß im eigentlichen und wahren Sinne von secundären Principal-Ursachen die Rede sein kann? — Der in der ersten Hälfte dieser Frage enthaltene Irrthum ist der der Cartesianischen und weiterhin der Leibnitz-Wolf'schen Schule, wornach den creatürlichen Dingen die Ursachlichkeit im wahren und eigentlichen Sinne abgesprochen wird. Diese Behauptung war nur eine neue Auflage eben dieses schon vor Thomas aufgetretenen Irrthums. Thomas hat ihn weitläufig genug behandelt, um uns mit dem Texte desselben zu begnügen. Auf die bei Thomas überall wiederkehrende berühmte Frage: utrum Deus operetur in operatione naturae? antwortet Thomas weitläufig also: „Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est, Deum operari in natura et voluntate operantibus*). Sed quidam hoc non intelligentes in errorem inciderunt, attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem, quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam; et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti. Quidam enim... dixerunt, omnes hujusmodi naturales formas accidentia esse; et cum accidens in aliud subjectum transire non possit, impossibile reputabant, quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in illo subjecto; unde dicebant, quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si objiceretur contra eos, „quod ex applicatione ignis ad calefactibile

---

*) D. h. in den nothwendig und frei handelnden Wesen. Man beachte diesen folgenden Text als documentum irrefragabile für die praemotio physica.

semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni; quod ostendit ignem esse causam caloris per se": dicebant, quod Deus ita statuit, ut iste cursus servaretur in rebus, quod numquam ipse calorem causaret nisi apposito igne; non, quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret.

Haec autem positio est manifeste repugnans sensui (der sensiblen Experienz): nam cum sensus non sentiat nisi per hoc, quod a sensibili patitur (quod etsi in visu sit dubium, propter eos, qui visum extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum), sequitur, quod homo non sentiat calorem ignis, si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc judicet sensus, cujus judicium in proprio sensibili non errat. — Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes naturales collatae, sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam reperiretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. — Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est, quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in *agere*.

Ratio vero, quam pro se inducunt (die Gegner nämlich), est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subjecto in subjectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quin simile accidens secundum speciem possit induci in aliud sub-

jectum virtute accidentis, quod alicui subjecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est, quod supponunt, omnes formas esse accidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cujus principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio — et multa alia inconvenientia sequerentur.

Avicebron etiam in libro Fonitis vitae dicit*), quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum, quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes: quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit subjectum materiam, in quam agat; corporali autem substantiae non subjicitur aliqua materia et sic videtur quod agere non possit. Secunda est, quia quantitas impedit actionem et motum: cujus signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem; et ita substantia corporalis, quae est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum et non patiens; substantiae autem mediae sunt agentes et patientes; unde opportet substantiam corporalem, quae est ultima, esse patientem tantum et non agentem.

---

*) Hiemit folgt eine andere Art von Gegnern derselben Gattung. Weil die Sache und deren Widerlegung durch Thomas gar zu instructiv ist, so lasse man sich die Länge des Textes nicht verdrießen; ich könnte die Sache doch weder kürzer noch besser fassen.

Sed in hoc est manifesta deceptio ex hoc, quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta, sed solo accidente. Si enim diversae substantiae corporales substantialiter distinctae accipiantur, tunc non quaelibet snbstantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior, et sic una in aliam agere poterit. — Item: in praedictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiae et non ratione suae formae, cum tamen ex utroque sit composita. Substantiae enim corporali competit esse ultimum entium et non habere inferius subjectum ratione formae: quia ratione formae est inferius subjectum omnis substantia, in cujus materia est in potentia forma illa, quam haec res designata habet in actu. Et inde sequitur, quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia unius sit in potentia forma alterius et e converso. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum, eadem ratione nec vis substantiae spiritualis, quam corporalis substantia per modum suum necesse est quod recipiat. — Quantitas etiam non tollit motum et actionem, cum nihil moveatur nisi quantum, ut in 6. Physic. (text. 23 et 31) probatur. Nec est verum, quod quantitas sit causa gravitatis. Hoc enim reprobatur in 4. Coeli & Mundi (text. c. 40 et 41). Unde et quantitas addit in velocitatem motus naturalis; nam corpus grave, quanto est majus, tanto velocius deorsum fertur, et similiter leve sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium, non tamen potest assignari ratio, quare actionem impediat, cum magis sit quoddam

instrumentum qualitatis activae, nisi quatenus formae activae in materia subjecta quantitati receptae esse quoddam limitatum recipiunt et individuatum ad materiam illam, ut sic per actionem in aliam materiam non se extendant. Sed quamvis esse individuatum in materia consequantur, rationem tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt, licet ipsaemet in alio subjecto esse non possunt. Non ergo sic est intelligendum, quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: **„quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est"**. Die weitere Mittheilung des weiteren Textes sogleich. Dieser ist gar zu wichtig, um ihn gleichsam in Einem Athem — und deßhalb leichtlich unbedachtsam — fortzulesen. Die letzten Worte: „quod qualiter intelligi possit, ostendendum est" deuten uns an, daß es sich um die Einsicht in eine wichtige Sache handelt.

§. 131.

Fortsetzung: die Kernfrage der Philosophie.

Die mit Schluß des vorhergehenden §. bedeutete „Einsicht in eine wichtige Sache" ist eben nichts anderes, als die Einsicht in das Verhältniß der causa secunda zur causa prima, der Art zwar, daß einer Seits dieses Verhältniß wesentlich in der organischen und dynamischen Subordination liegt, daß anderer Seits aber dadurch die Selbstständigkeit und wahrhafte Selbstheit der causa secunda in ihrer Thätigkeit nicht aufgehoben, sondern viel-

mehr gerade gesetzt und gewirkt wird durch die causa prima. Das ist es, was Thomas im weiteren Verlaufe des abgebrochenen Textes zeigen will: „quod qualiter intelligi possit, ostendendum est" und was er nach allen Seiten hin mit einer ganz besondern Sorgfalt in diesem langen Artikel (unter Widerlegung von sechszehn Objectionen) zeigt. Die Frage: wie die Selbstständigkeit und Selbstwirksamkeit der secundären Ursachen trotz der absoluten Selbstständigkeit und Allwirksamkeit der absolut primären Ursache bestehen könne? ist das Correlativ zu der anderen (schon behandelten) Frage: wie das secundäre Sein oder die secundäre Substanz bestehen kann bei dem absoluten Sein oder der absoluten Substanz? Bei beiden Fragen gehen die Antworten in sich gleichen Extremen und Excentricitäten auseinander, nämlich in **Pantheismus** und in (atheistischen) **Atomismus** d. h. auf der einen Seite in völlige Aufhebung einer Selbstständigkeit des secundären Seins und Agirens; auf der anderen Seite dagegen in die Verabsolutirung oder Vergötterung des secundären Seins oder wenigstens seiner Action durch atomistisch unabhängige Selbstständigkeit. Das Problem, hier die Extreme und jegliche Excentricität zu vermeiden durch Auffindung der goldenen Mitte, so daß die secundären Ursachen in ihrer wesentlichen, organischen und formalen (nicht blos per accidens und materialiter stattfindenden) Abhängigkeit, zugleich aber eben dadurch in ihrer Selbstständigkeit und Selbstwirksamkeit festgehalten werden, und so auch die absolut primäre Ursache in ihrer absoluten Unabhängigkeit gewahrt wird, dieses Problem ist von Thomas und, kann man im Allgemeinen sagen, von der ganzen vorprotestantischen Scholastik gelöst worden. Diese Lösung ist der eigentliche Höhepunct und

Glanzpunct der Thomistischen Lehre und Schule, wie die Frage selbst im eigentlichsten Sinne die Cardinal- und Centralfrage der ganzen Philosophie ist, an deren Lösung Alles außer der peripatetischen und ächt Thomistischen Schule gescheitert ist bis zu gegenwärtiger Stunde. In dem Abfall von dieser Lösung, wie sie Thomas in allen seinen Werken von Anfang bis zu Ende mit wunderbarer Consequenz so vorlegt, daß er fast wörtlich überall sich wiederholt, und das mit einer Klarheit und Genauigkeit des Ausdrucks, die gar keine Zweifel an seiner Lehre übrig läßt — in dem Abfall von dieser Lehre liegt der eigentliche principielle Bruch mit der Thomistischen Schule durch den **Molinismus** (und weiterhin durch den **Cartesianismus**), so zwar, daß mit diesem Abfalle die wundervolle Tiefe, Höhe und Breite der Thomistischen (resp. altscholastischen) Doctrin vollends ruinirt und eine Oberflächlichkeit und hausbackene Alltäglichkeit in die Wissenschaft eingeführt worden, welche auf die Dauer nicht nur nicht befriedigen konnten, sondern auch die völligste Apathie unserer Jetztzeit in Lösung schwieriger Probleme herbeiführen mussten, während man mit einer wissenschaftlichen Halbheit sich spreizt, die dem, der die Sache kennt, keine Achtung abgewinnen kann. Eine solche ernste Sprache ist entweder **nie** erlaubt oder **hier**: denn das ist den Philosophen, die in Wahrheit „Freunde der Weisheit“ sind, eine ausgemachte Sache, daß hier die Kernfrage, das Mark der ganzen Philosophie liegt, da es sich um diejenige Hauptfrage handelt, wo die Speculation principiell, daher am innigsten mit der Praxis verbunden oder besser organisch zusammen gewachsen ist. Jede, sei's auch nur theilweise, Trennung der causa secunda von der causa prima, genauer: jede Trennung

oder Lockerung des Influxes der causa prima auf die causa secunda in ihrer Thätigkeit zerstört die causa secunda selbst auch durch die Vergötterung dieser. **Ein Ding, das nicht durch sich ist, kann auch nicht durch sich handeln;** denn: „eodem modo, quo aliquid *est*, eodem modo etiam *agit*“ — „agere sequitur esse“ (Th. cf. m. Phys.). Das ist die wichtige und inhaltreiche Wahrheit, worauf die Thomistische praemotio physica ruht. Der Exposition dieser Sache soll der größte Theil des Supplementbandes gewidmet werden. Hier begnügen wir uns damit, auf die **principielle** Stellung unserer Frage hingewiesen zu haben, um den nunmehr folgenden weiteren Text des Thomas zu würdigen*).

§. 132.

Fortsetzung.

Der vorher abgebrochene wichtige und vollständige Text fährt also fort: „Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in 8. Physic. (text. 23 et 32), quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem, per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus (d. h. die causa prima) agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere *possunt***), non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam ulterius non conservat, sed sicut

---

*) Man sehe m. Moral: Lehre von der Freiheit.

**) Aber man nehme sich in Acht mit dem „possunt“! cf. m. Moral.

continue tenens virtutem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur, quod medicinae conservantes visum faciunt videre (also der erste Modus ist der, vermöge welchem die Operationskraft als Facultät **gegeben** wird; der zweite Modus, vermöge welchem die Facultät **erhalten** wird; beide reichen aber nicht hin, sondern es ist noch ein dritter Modus erforderlich, der nun folgt). Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum: tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae*), **sed applicatio virtutis ad actionem,** sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum; **et hoc non cessat, quousque perveniatur ad Deum** (d. i. zur causa prima): **sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum.** Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus.

*) Die virtus activa muß man nicht misverstehen als virtus ex se activa (cf. m. Physik und Moral).

Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur et eam quoquomodo participat. Unde *quarto* modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam opportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus, quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae: quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis coelestis, nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communismus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 9), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. — Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si

consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur effectui, nisi per virtutem superioris; unde dicitur in lib. de Causis (prop. 1), quod virtus causae primae prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo opportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis opportet adesse cuilibet corpori elementari agenti; sed in hoc differt, quia, ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis coelestis est ubicumque est sua virtus; et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste. Et ideo potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum; non autem potest proprie dici, quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. — *Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quandum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum ejus virtute omnis alia virtus agit.* Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse: sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, **non exclusa operatione voluntatis et naturae**" (Q. 3. de Pot. a. 7).

§. 133.

Fortsetzung.

Das ist im Zusammenhange und in ganzer Vollständigkeit die von Thomas überall mit der strengsten Consequenz in gleicher Weise gefasste Fundamentallehre über diese Kernfrage der Philosophie. Größerer Bestimmtheit halber seien hier nun noch aus den l. c. gegebenen Antworten auf die Objectionen diejenigen Sätze ausgehoben, welche da distinguiren lehren, wo man gewöhnlich nicht oder falsch distinguirt.

Vor Allem bedarf das „können" und „hinreichen" (sufficere) der Distinction, wenn man sagt: „das creatürliche Vermögen kann 2c. oder reicht hin 2c." „Dicendum, quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum **in ordine suo**; requiritur tame virtus divina, ratione jam dicta in corp. art." Und: „Dicendum, quod de ratione virtutis inferioris est, quod sit aliquo modo operationis principium **in suo ordine** i. e. ut agat ut instrumentum superioris virtutis: unde, exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet."

Dann muß die **Unterordnung** der causa secunda unter die causa prima **principiell formal**, nicht blos in accidentaler und materialer Weise gefasst werden, wenn man sich zum richtigen Verständnisse der Lösung dieses Problems erheben will. „Dicendum, quod in operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur, quin

natura et Deus (d. h. die causa secunda und prima) ad idem operantur, **propter ordinem, qui est inter Deum et naturam.**" Und: „Dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet."

Weiterhin kommt es darauf an, die Distinction zwischen dem Sein und der actualen Operation, so wie hinwieder in der actualen Operation selbst das neue Sein von der Operation rein als solcher hervorzuheben. Auch das thut Thomas. „Dicendum, quod virtus naturalis, quae est in rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum*), per modum, quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum: ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis, qua agit ad esse ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei, quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit, ut moveret seipsam**), nec ut conservaret se in esse. Unde, sicut patet, quod instrumento artificis

---

*) S. m. Moral: Lehre über die Freiheit.

**) Da haben wir, zum Ueberfluß sei's bemerkt, mit Thomas selbsteigenen Worten die Leugnung des gegnerischen (molinistischen) Satzes: Gott könne ein Wesen schaffen, das rein aus sich heraus sich bewegte oder handelte.

conferri non opportuit, quod operaretur absque motu artis: ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina".

Weiter verdient hervorgehoben zu werden, daß das statuirte Verhältniß der principiellen Unterordnung eben so bei den freien, als bei den nothwendigen Ursachen bleibt. „Dicendum, quod, licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in *agendo* habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cujus in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget: ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et ejus operatio in omni operatione naturae requiritur." Und: „Sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina." — Und: „Dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam: et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis." „Non quaelibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens; sic autem Deus non est causa operationis nostrea." „Dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum."

Schließlich sei das ganze Gewicht der causa prima in ihrer Kraftäußerung hervorgehoben: „Dicendum,

quod, quia causa prima *magis* influit in effectum, quam secunda, ideo, quidquid perfectionis est in effectu, *principaliter* reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur, sicut causa prima." Und: „Dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa **prima**; requiritur tamen operatio naturae ut causae **secundae**. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere; vult tamen facere mediante natura, ut servetur **ordo** in rebus" (l. c. ad 1—16).

Die secundären Ursachen sind also unter doppeltem Gesichtspuncte zu fassen: **nach Oben hin**, insofern sie bewegt werden; **nach Unten hin**, insofern sie bewegen. In ersterer Weise oder mit Rücksicht auf die causa prima verhalten sie sich instrumental; in zweiter Weise der Wirkung verhalten sie sich in eigener ihnen specifisch eigenthümlichen Kraft als Selbstwirker oder als causae principales, durch welche Selbstwirksamkeit sie sich ihren Effect assimiliren und ihres Gleichen (simile in specie) hervorbringen und so causae univocae (nicht analogae oder aequivocae) sind; aber letztere Wirksamkeit steht in vollster Dependenz von ersterer Empfänglichkeit oder Passivität. Dadurch, daß diese Ursachen wirkliche Selbstwirker in Bezug auf ihres Gleichen werden, unterscheiden sie sich von den rein instrumentalen Ursachen, die durchaus keine eigene Selbstwirksamkeit haben, sondern ihre Wirksamkeit ganz von der causa principalis hernehmen. Darum nennt Thomas diese secundären causae principales „*quasi* instrumenta", wie das früher erklärt worden (s. causa instrumentalis). Daß diese Selbstwirksamkeit von dem actus exercitii oder von der actio in concreto (= agere) zu verstehen ist, versteht sich von

selbst, da ja in Bezug auf den actus specificationis oder die actio in abstracto (= causa formalis) es überall dieselbe Bewandtniß hat, sei es, daß von einer causa principalis oder instrumentalis die Rede ist. — Schließlich sei nochmals daran erinnert, daß, wie gesagt, die Sache einer sehr weitläufigen Darstellung bedarf: daher sei man bei Lesung dieses kurzen Referates nicht voreilig.

§. 134.

Dritte Frage: specifische Wirkung der primären und secundären Ursache.

Nach dem vorhergehends Gesagten wirkt die erste Ursache in allen secundären Ursachen und bedient sich dieser in instrumentaler Weise; aber nichtsdestoweniger wirken diese secundären Ursachen auch in principaler (wenn man will: in relativ-principaler) Weise, jede in ihrer specifischen Art oder Form je nach der ihr eigenen Art oder Form des Seins.

Es fragt sich nunmehr distincter: **was** jede Ursache specifisch wirke, namentlich: von welcher Ursache das **Sein** als solches gewirkt werde? Aus dem Vorhergehenden steht fest: die creatürlichen oder secundären Ursachen verhalten sich einer Seits, nämlich nach Oben hin, gleichsam instrumental*) in Relation zur absolut primären Ursache; anderer Seits, nämlich nach Unten hin, kann

---

*) „Veluti instrumenta“ sagt Thomas d. h. die creatürlichen selbstwirkenden Ursachen sind nicht reine Instrumente, die ihre ganze Activität von Außen erhalten; sondern sie verhalten sich „instrumental“ oder „wie Instrumente“.

wieder eine Reihe von activen Selbstwirkern (causae principales) eintreten, aber immer nur unter Voraussetzung des ersten und obersten Influxes der causa prima. Damit ist der Thomistische Lehrsatz gesichert: alle creatürlichen Ursachen sind gleichsam instrumentale Ursachen mit Bezug auf die erste unerschaffene Ursache („universae causae creatae sunt veluti instrumenta respectu causae increatae seu primae“ Sa. c. Gent. l. 2 c. 21). Daraus ergibt sich sofort, welches denn die **eigenthümliche** Wirkung der **ersten** Ursache sei, nämlich die Hervorbringung des Seins selbst. Denn: welche Wesenheit immer es sein mag, wenn sie ihrer Natur nach ein hervorgebrachtes Wesen ist, so kann dieses nicht die **erste** Ursache dieser Natur sein, sondern nur die secundäre, also instrumentale. Steht dieser Obersatz fest, so folgt Alles von selbst. Es bedarf dieser Obersatz aber nur der näheren Erklärung, um sofort durch sich selbst einleuchtend zu werden. In jedem Ding ist zu unterscheiden die Species als solche und das Individuum als solches. Wenn nun ein Individuum (z. B. dieser Mensch) durch eigene nicht von einem Anderen (Höheren) gewirkte Kraft ein anderes Individuum (einen anderen Menschen) producirte und dieses in seiner Species (in specie humanitatis also) constituirte, so müsste jenes verursachende Individuum die Species selbst (humanitatis speciem) verursachen, wodurch das Ding in seiner Wesenheit constituirt wird. Folglich wäre jenes Individuum, welches in derselben Species sich befindet, Ursache seiner selbst, da es ja durch seine Species (hier: per humanitatem) eben das ist, was es **ist**. Das aber ist ein Absurdum („nihil est enim causa sui ipsius“). Wenn also ein Agens ein anderes Individuum derselben Species hervorbringt und

folglich ein agens univocum ist, so kann ein solches Agens nur instrumental sich verhalten in seiner producirenden Wirksamkeit, so daß die höhere Ursache, in deren Kraft jenes Agens wirkt, die eigentlich productive Ursache (als causa primaria) der Species selbst ist. Das zur Erklärung des oben gegebenen Obersatzes. Subsumiren wir: jede creatürliche Ursache ist aber in ihrem specifischen Sein **verursacht** durch eine höhere Ursache: also ist es unmöglich, daß irgend eine geschaffene Ursache die **erste** Ursache eben dieser oder jener bestimmten Natur oder Species sei. — Gehen wir über zum **Sein** selbst. Hier wissen wir einmal, daß jedes Ding durch seine Species in seinem Sein constituirt wird, wie z. B. das Feuer durch die Species der Feuerform **ist** und **so** (Feuer) ist. Dann: fassen wir das Sein oder die Existenz ganz im Allgemeinen, so ist das Sein die allerallgemeinste Wirkung und gehört also als solche auch der allerallgemeinsten Ursache an. Folglich würde jede particuläre Species des Seins, wenn sie das Sein als solches producirte, nicht blos Ursache ihrer selbst sein (wodurch das bekannte Absurdum entsteht), sondern sie würde zugleich über sich selbst, über ihre eigene Natur hinausgehen, weil sie in diesem Falle eine allgemeinere, umfassendere Wirkung hätte, als sie als particuläre Ursache ihrer Wesenheit nach besitzt. Daher hat uns Thomas in den vorher vollständig mitgetheilten Texten (Q. 3. de Pot. a. 7) gesagt: „Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi **prout est instrumentum** illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius **totum esse** naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus, nisi per virtutem corporis coelestis, nec ali-

quid agit ad **esse**, nisi per virtutem Dei. Ipsum enim **esse** est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus: et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus"*). Daß aber der **ersten** Ursache die universalste, über jegliche Wirkung jedes particulären Seins hinausgehende Wirkung, die Wirkung des Seins eignet, hat seinen tiefern und letzten Grund darin, daß die Wesenheit der ersten Ursache in dem Sein liegt („Deus est suum esse" Th.), so daß hier die Wesenheit und das Sein nicht mehr auseinander fallen kann, sondern völlig identisch sind. „Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, opportet, quod esse causatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aëre a sole, quamdiu aër illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu opportet, quod Deus (d. h. die causa prima) adsit ei secundum modum, quo esse habet" (Sa. th. p. 1. q. 8. a. 1). — Dabei erinnere man sich, daß das Sein, wie wir früher mit Thomas gelehrt, das Allerinnerste, weil Allerformalste, in jedem Ding ist: „**esse** autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt" (Sa. th. p. 1. q. 8. a. 1).

---

*) S. oben §. 65. Seite 366 und 367. Man vergleiche Sa. th. p. 1. q. 45. a. 5. und q. 65. a. 3. so wie Sa. c. Gent. l. 2. c. 21.

Zweiter Abschnitt.

Die specielle Ontologie.

§. 135.

Inhalt und Ordnung des Materials.

In dem vorhergehenden allgemeinen Theile der Ontologie sind wir, von der Realität des uns (factisch) gegebenen sensiblen Seins (ens commune materiale) anfangend, durch dieses hindurchgreifend und zu dem ens commune universale in omni genere entis aufsteigend zu dem höchsten Sein als causa prima gelangt. Damit stehen wir am Zielpuncte der Metaphysik, bei dem letzten Gegenstande aller philosoph'schen Wissenschaft, bei der ewigen durch sich und aus sich selbst fließenden Quelle aller Ontologie und Noologie (insofern letztere als scientia *perfecta* gefasst wird, bei der das Erkenntnißprincip zusammenfällt mit dem Seinsprincip). So nämlich steigt, wie früher mit Thomas gesagt worden, der Weg der natürlichen oder philosophischen Erkenntniß aufwärts von dem Sichtbaren zu dem Unsichtbaren, von dem Materiellen zu dem Immateriellen, von der Wirkung zur Ursache, von dem beweglichen Sein zum unbeweglichen, von dem verursachten Sein zum verursachenden, von dem Geschöpfe zum Schöpfer. Den gerade umgekehrten Weg geht die Offenbarungswissenschaft (Theologie) anfangend von dem Offenbarer selbst oder Gott, übergehend zu dem Geoffenbarten, die Creatur und alles

von dem Offenbarer Ausgehende unter einem von der Philosophie verschiedenem Gesichtspuncte der **Offenbarung**, fassend. „In doctrina, quae creaturas secundum se considerat et ex eis ad Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina fidei, quae creaturas in ordine ad Deum, tantum considerat, prima est consideratio Dei, postmodum creaturarum" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 4). Mit der Lehre von der ersten Ursache oder von Gott (d. h. mit der natürlichen Theologie)*) schließt also die Philosophie.

Auf Grund des in §§. 1—6 über den Inhalt der Metaphysik Gesagten gehört aber auch jegliches andere, über die Materie erhabene, nicht sensible, geistige Sein, also das Sein der vom Körper getrennten Seele (anima separata) und das der reinen Geister (Engel) mit in die Metaphysik. Da die vernünftige Seele als forma subsistens ebenfalls reiner Geist ist, so können wir diese beiden Arten des Seins unter der Bezeichnung „Pneumatologie" zusammen fassen.

Diese drei Gegenstände also: Gott, Engel, Seele bilden bei den Alten den Inhalt der speciellen Metaphysik. In der nachscholastischen Zeit zog man auch noch die „Kosmologie" mit hinein, eine Sache, welche die Alten als zur Physik gehörig behandelten. Obwohl die alte Ordnung gegen die neue im guten Rechte ist, da man in einer jeden Wissenschaft das principiell gefasste, definirte

*) Es wird überflüssig sein zu bemerken, daß die Theologie im philosophischen Sinne ein anderes Genus ist, als die Theologie im Offenbarungssinne. „Theologia, quod ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur" (Sa. th. p. 1. q. 1. a. 1. ad 2).

Object derselben als das maßgebende Princip der Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange festhalten muß, wie die Alten thaten: so läßt sich hier doch unterscheiden und ausscheiden, so daß Beiden, den Neuen wie den Alten, Recht widerfahre. Fixiren wir zu dem Zwecke den Ausdruck „Kosmologie".

Unter Kosmos (κόσμος, mundus) versteht man entweder das ganze Universum, den Inbegriff aller erschaffenen Wesen, sowohl der rein geistigen, als der sensiblen, also mit Einem Worte: die ganze Schöpfung (und die Pantheisten schließen auch den Schöpfer mit in dieses Bereich und enge Gemach ein); oder man versteht unter Kosmos blos die sensible, sublunarische und solarische Welt, also das Erd-, Sonnen- und Weltsystem, mit Ausschluß des vernünftigen Bewohners, des Menschen, dem man als Microcosmos eine besondere Wissenschaft, die Anthropologie, widmet. Oder endlich versteht man unter Kosmos bloß die sublunarische Welt, besonders den Erdglobus. Das griechische Wort κόσμος gibt uns keinen Ausschluß, um uns für das Eine oder Andere zu entscheiden*). Das Recht, die Gedanken bei dem Worte Kosmos in weiteren oder engeren Sphären sich ergehen zu lassen, müßte mithin auf wissenschaftlichen Gründen beruhen. Ist es uns nicht um prachtvolle oder fremdklingende Worte und unnütze Vervielfältigung der wissen-

---

*) Das Wort κόσμος (κομέω) heißt Einrichtung, Ordnung, Zierde, Schmuck, ausgeschmückte Sache. Nach Pythagoras brauchte man es für das Weltall als für eine herrlich geordnete und ausgeschmückte Sache; dann für Erde, Himmel, Weltkörper. Seit Galenus vom μικρός (oder βραχύς) κόσμος im Unterschiede von μακρός κόσμος.

schaftlichen Disciplinen zu thun*), so wird man einsehen, daß die Kosmologie, sei es nun, daß man das Wort im engsten, im weitern oder im weitesten Sinne nimmt, in dem Gebiete der Physik und Metaphysik enthalten ist, und zwar so, daß die engere und weitere Umgrenzung noch innerhalb des Gebiets der (alten) Physik, die weiteste Umgrenzung aber der Metaphysik einzureihen ist. Das erschaffene und unerschaffene Sein, also Kosmologie und Theologie, ist der Gegenstand der Metaphysik. Dann (d. i. in diesem weitesten Sinne) umfasst die Kosmologie, als Ganzes genommen, zwei Sphären des geschaffenen Seins: die geistige und sensible; diese beiden Bereiche könnten wir als Pneumatologie und als Kosmologie (im engern Sinne also: Geologie und Uranologie umfassend) bezeichnen (wenn anders wir uns um eine einmal eingeführte Terminologie wenig kümmern wollten). Kurz (um von aller Wortklauberei fern zu bleiben): nach unserer principiell festgesetzten Erklärung des Objects der Metaphysik, wornach sie als objectum proximum (sed inadaequatum) das ens in communi sumtum a materia, dann als objectum extensum adaequatum jegliches Sein, das ens in communi universalissimum, umfasst, hat die Metaphysik das erschaffene und unerschaffene Sein unter dem formalen Gesichtspuncte des Seins (ens) zu betrachten. Alle anderen formalen particulären Gesichtspuncte müssen so viele besondere Wissenschaften abgeben. Das kann aber nur bei den sensiblen Dingen der Fall sein, da über die übersinnlichen wegen Mangel an Erkenntniß ihrer Wesenheit keine particuläre Wissenschaft möglich ist (s. §. 5. S

*) Vgl. Logik, S. 187. die Anm.

26) und diese somit der Einen metaphysischen Wissenschaft verbleiben. Insofern nun die Metaphysik die ganze physische Welt oder den Kosmos unter dem formalen Gesichtspuncte blos des Seins faßt, kann von einer Kosmologie, die zur Metaphysik gehört, die Rede sein. Die Zusammenstellung des verschiedenen Seins in seiner verschiedenen Actualität und in seiner stufenweisen Vollkommenheit nebst Begründung dieser Zusammenstellung gibt Stoff genug zu der besonderen Betitelung „metaphysische Kosmologie." Das Nähere wird die specielle Darstellung zeigen. Wir hätten somit speciell zu behandeln: Kosmologie, Pneumatologie und Theologie als die drei Hauptstücke der speciellen Ontologie.

Es fragt sich nun: in welcher Ordnung diese Gegenstände zu behandeln seien? Eine doppelte Weise der Aufeinanderfolge ist hier befolgt worden und auch zu rechtfertigen. Entweder man schließt mit der Theologie (mit der Lehre von Gott als prima causa), festhaltend an der Wahrheit, daß unsere Vernunfterkenntniß von der Wirkung zur Ursache aufsteigt (Sa. c. Gent. l. 2. c. 4; s. oben S. 909). Wird diese Wahrheit aber einseitig festgehalten und nicht cum grano salis und in sensu accommodo verstanden, so stellt sich das Mißliche ein, daß die Pneumatologie und Kosmologie sehr dürftig ausfallen und gerade ihres schärfsten und herrlichsten Lichtes entbehren, wenn man nicht aus der Lehre oon Gott anticipiren will; denn die Lehre von Gott, einmal sicher und klar hingestellt, wirft ihre göttlichen Strahlen wieder rückwärts auf die Creatur, auf die ganze Welt, so daß alsdann Alles in einem neuen Lichte, in ungleich sicherer, tieferer und geistvollerer Weise erscheint. Man müßte also eigentlich die Pneumatologie und Kos-

mologie zweimal behandeln: einmal **vor** der Lehre von Gott, dann reichhaltiger **nach** der Lehre von Gott. — Oder man schlägt in der speciellen Ontologie den entgegengesetzten Weg ein und handelt zuerst von Gott (Theologie), dann vollständig von der Pneumatologie und Kosmologie, hier sich jenes Lichtes bedienend, welches dort in der Theologie vorher gewonnen wird. Daß dann die principielle, in vorher mitgetheiltem Texte aus Thomas ausgesprochene Wahrheit, gemäß welcher die Philosophie in analytischer Weise von der Creatur zum Creator aufsteigend und insofern mit letzterem die wissenschaftliche Erkenntniß schließend, doch ihre volle Geltung behält, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß wir ja diesem gemäß nicht mehr höher hinaufsteigen und nicht weiter analysiren, sondern vielmehr auf dem letzten und höchsten Puncte uns nach allen Seiten genauer umsehen, wenn auch rückwärts, ohne daß wir dadurch unserer principiellen Methode widersprechen. Dieser letzte Weg soll hier genommen werden, zumal, da das Material der speciellen Ontologie ein gar großes ist und deßhalb das Meiste dem Supplementbande reservirt werden muß, zur Schließung dieses Bandes*) die Theologie geeigneter ist. Aber auch dieses erste Hauptstück, das der Theologie, ist (für den unten angegebenen Zweck) zu umfangreich, um hier ganz dargelegt werden zu können. Damit aber der vorhergehende allgemeine Theil der Metaphysik nicht abgekürzt, sondern gründlich genommen werde, wähle ich hier nur das Allernothwendigste aus, nämlich die Beweise für das Dasein Gottes und die Lehre von Gott

*) Als unserem einjährigen philosophischen Cursus angemessen.

als **persönlicher** erster Ursache aller Dinge. Hierauf kommt zunächst Alles an. Man gesteht (auch von Seite der Pantheisten) wohl zu, daß das Dasein der **ersten** Ursache richtig und stichhaltig demonstrirt werden könne und von der alten Schule demonstrirt sei. Aber man vermeint (und das wird bis zur Stunde auch von katholischen Gelehrten kenntnißlos nachgesprochen), daß mit dieser Demonstration des Daseins der ersten Ursache noch nicht die **Persönlichkeit** oder, wie man auch zu sagen pflegt, die Außerweltlichkeit und Ueberweltlichkeit derselben ersten Ursache demonstrirt sei. Wäre das richtig, so läge hier der faule Fleck und die Ohnmacht der peripatetischen (scholastischen, thomistischen) Philosophie. Sehen wir aber, daß das als unrichtig sich herausstellt, so folgt, daß hier der faule Fleck und die Ohnmacht der besagten Anschuldiger liegt.

§. 136.

Erstes Hauptstück.

Die Lehre von Gott oder Theologie.

Die Lehre von Gott, vollständig genommen, hat (in zwei Artikeln) 1. die Lehre von Gott (der causa prima) an sich und 2. die Lehre von dem Verhältnisse Gottes zur Creatur (der causa prima zur causa secunda) zu behandeln. Dieser zweite Artikel wird die wichtige Lehre von der praemotio divina enthalten und weitläufig im Supplementbande behandelt werden. Der erste Artikel enthält in sich die überaus wichtige Lehre von dem Wissen Gottes (worauf sich die praemot·o divina als auf ihr

natürliches Fundament stützt), — eine Lehre, die ebenfalls nur weitläufig und deßhalb im Supplementbande zu geben ist. Gemäß oben angegebenem vorliegenden Zwecke wähle ich sonach hier aus dem ersten Artikel nur das Allernothwendigste (in drei Fragen): die Beweise für das Dasein Gottes und die Lehre von dem persönlichen Sein (dem außer- und überweltlichen Sein) Gottes; diesen beiden Fragen wird als erste ein geschichtlicher Ueberblick vorausgehen.

Erster Artikel.

Gott an sich; die Beweise für Gottes Dasein.

§. 137.

Prolog.

Indem wir zu dem wichtigsten Tractate der Metaphysik, zu dem radicalsten Fundament aller Wissenschaft, Weisheit und Tugend, zu der höchsten und letzten Quelle alles Seins, Lebens und Erkennens übergehen, wird es nicht unpassend sein, einige Worte einleitend vorauszuschicken. An der Pforte des höchsten Heiligthums geziemt eine entsprechende Stimmung und gebührliche Stellung. Ueberschreiten wir die Schwelle zur ewigen Weisheit mit geziemender Ehrfurcht. Statt langer Reden (die hier freilich an der Stelle wären) mögen dem weisen Lehrer einige Winke — zürnend, warnend, ermunternd – hinreichenden Stoff zum Nachdenken geben.

Zürnend muß man erinnern an den frevelhaften Leichtsinn, womit man die althergebrachten Beweise für

das Dasein Gottes angetastet und entweder verworfen oder doch in Zweifel gezogen hat und damit das Fundament untergrub*). Daß man immerhin neue Beweise suchte, wohl, das mag gut und lobenswerth genannt werden, so lange und wie immer gegründete Hoffnung zu neuen strahlte. Aber daß man — Principien mißkennend und mit Principien kinderhaft spielend — wagehalsig das Alte verwarf, um Neues an dessen Stelle zu setzen; daß man — Zweifelhaftes als Princip nehmend — das Sicherere mißachtete, um Unsicheres neumodisch vorzubringen; daß man — in logischer Deduction aus Principien sich stümperhaft zeigend — die logisch hochvollendeten Demonstrationen der Alten, wie den Knoten mit dem Schwerte, zerschnitt, statt an deren etwa noch erübrigende vollendete Durchführung zu denken; daß man Revolution statt Evolution und Reformation trieb (in der Theologie in Luther'scher, in der Philosophie in Cartesianischer Weise): das — oder Zürnen ist nie erlaubt — verdient einen zürnenden Blick auf die Vergangenheit! Wollte Gott, daß diese Vergangenheit nicht in die Gegenwart reichte!

Warnend muß man, eben des Gesagten wegen, den jugendlichen Denker daran erinnern, wie Alles — auch das Allersicherste — durch unsinnige Dialectik, durch das trügerische Irrlicht gelehrt scheinender Redensarten; durch Vorspiegelung einer Gnosis, die nichts, als dünkelhaftes

*) „Inter ea vero, quae de Deo secundum se ipsum consideranda sunt, praemittendum est quasi totius operis necessarium *fundamentum,* consideratio, quo demonstratur Deum esse. Quo non habito, supposita omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 9).

Zuvielwissenwollen ist; durch Mangel an Logik, die als schleppender Hemmschuh verschrieen wird, während sie das einzig rettende Steuerruder in den Wogen und Stürmen des Gedankens abgibt; so wie endlich durch Trennung des Weisesein vom Gutsein (der Wissenschaft von der Moralität, des Intellects vom Willen) wankend gemacht werden kann für den Einzelnen. So heilbringend der vernünftige Zweifel ist, so unheilbringend ist die unvernünftige Zweifelsucht, der Skepticismus — ein Uebel schlimmer als Schwindsucht und Pestilenz. Aber, während man sich von der Nichtswisserei der Skepsis (als der Scylla) entfernt, hüte man sich, ich will nicht sagen vor der Allwisserei des Pantheismus, sondern (was anjetzt hervorzuheben) vor dem dünkelhaften Gelehrtenwahn (als der Charybdis), der dem Fortschritte und der Freiheit der Wissenschaft dadurch das Wort redet, daß man, wie die neuen Moden an Stelle der alten, so durch immer neue **Grundforschnngen** die alten verdrängen will. Durch die übelangewendete und arg misbrauchte „Freiheit der Wissenschaft" läßt der jugendliche Uebermuth sich leicht verleiten, jener erbärmlichen Freiheit (die auch dem Sünder eigen ist) Weihrauch zu streuen, die darin besteht, das gewonnene Ziel wieder fahren zu lassen, selbst auf die Gefahr hin, Haltloses an die Stelle des Gehaltvollen [und Wohlerprobten zu setzen. Die „Freiheit der Wissenschaft" ist Mittel, nicht Zweck! Die „**Wahrheit**" ist Zweck! und ist darum ein Heiligthum, das mit jener Demuth und Ehrfurcht betreten werden muß, wie solche uns beschränkten und fehlervollen Wesen geziemen. Also kurz: man hüte sich vor falschem Fortschritt! die Freiheit der Wissenschaft ist die Freiheit, das Alte zu prüfen, zu revidiren; nicht aber dasselbe ohne

Prüfung oder nach oberflächlicher Prüfung vornehm zu ignoriren und als alt bei Seite zu setzen (s. den Schluß d. W.) Rücksichtlich solcher oberflächlicher Prüfung erinnere man sich der wichtigen Bemerkung, welche Augustinus (in lib. de duab. animab. c. Manich. c. 9.) macht: er bekennt, daß „er durch die Ungeschicklichkeit der Christen, mit denen er disputirte, einst in seinen Irrthümern bestärkt worden sei!" Und was Thomas in Bezug auf Glaubenssachen sagt: „man solle sich der schwachen Gründe enthalten, um kein Aergerniß zu geben" (Quodl. 3. a. ult.), gilt in seiner Weise auch von der philosophischen Wahrheit. Das Alte, das sich bewährt, hat doppelte Kraft. Man prüfe das Neue, welches nicht das Alterthum für sich hat, mit doppelter Strenge. Zu solcher Mahnung gibt uns vor Allem die Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes das Recht und die Pflicht: seitdem die alten Beweise angegriffen, verworfen und die neuen cartesianischen an deren Stelle gesetzt — welch' ein Scandal in der speculativen Wissenschaft und in der practischen Weisheitskrämerei für die Irreligiösen! Heute noch zucken davon die krankhaft afficirten Glieder der Nachkömmlinge dieser Streitenden.

Ermunternd dagegen sei zugleich hervorgehoben: felsenfest trotz aller Stürme, sonnenklar trotz allen Nebels, wissenschaftlich stringent trotz aller Sophistereien stehen und werden stehen, leuchten und werden leuchten die alten Beweise für das Dasein Gottes, welche Thomas zusammengefasst hat. „Invenitur enim hoc, quod est Deum esse, rationibus *irrefragabilibus* etiam a Philosophis probatum, quamvis etiam a nonnullis rationes frivolae inducantur„ (Q. de Ver. 10. de mente, a. 12). Freilich bewahrheitet sich hier, daß einer Seits zwar die Wahr-

heit leicht und Jedermann zugänglich ist, insoweit das für die practische Thätigkeit Noth thut; daß aber anderer Seits eben diese Wahrheit tief wurzelt und hoch steigt und weit greift, darum in dieser ihrer Tiefe, Höhe und Breite nicht für Jedermann ist. Das aber ist nicht ein Zeichen gegen, sondern für die Wahrheit. Wenn irgendwo sich die Thomistischen Beweise in aller wissenschaftlichen Strenge bewähren, dann hier, so daß wir gerade hier muthig sprechen dürfen: „neminem timeo, nisi Deum“ *).

§. 138.

Erste Frage: Geschichtlicher Ueberblick nebst einigen Erläuterungen.

Geschichtlich genommen theilt sich die Lehre von Gott dreifach: in die Geschichte der Atheisten, der Pantheisten und der Theisten (Deisten). Die kurze hier zu gebende Uebersicht nebst einigen erläuternden Bemerkungen bezweckt blos, dem Anfänger in dieser wichtigen Materie diejenige geschichtliche Kenntniß zu geben, wodurch ein nicht geringes Gewicht in die Wagschale der Lehre von den Beweisen für Gottes Dasein geworfen wird.

§. 139.

I. Die Atheisten.

Man unterscheidet zwischen negativen und positiven Atheisten. Unter negativen Atheisten will man solche

---

*) Ueber das, was in diesem Prologe in Kürze zusammengedrängt, siehe den „Supplementband zum I. B. m. Sch. (erster Theil);“ und m. Schrift: „über die Bescheidenheit und Demuth &c.“

verstanden wissen, welche unschuldiger Weise von Gott nichts wissen, weil sie nie etwas von Gott gehört und aus eigenem Vermögen ihn nicht sollen erkennen können. Positive (oder dogmatische) Atheisten wären dann diejenigen, welche mit Bewußtsein, mit Wissen und Willen Gott leugnen. Außerdem spricht man von practischen Atheisten d. h. von solchen Atheisten, die Gott kennen und auch intellectuell (mit Worten) anerkennen, aber in ihren Werken Gott verleugnen. Endlich spricht man — und das nicht mit Unrecht — von skeptischen Atheisten d. h. von solchen, die als Skeptiker zweifelnd die Sache dahingestellt sein lassen, wie z. B. Diogenes Laertius (lib. 9. de vit. Philos.) von Protagoras berichtet. Diejenigen zuletzt, welche falsche Götter verehren, können nur im uneigentlichen Sinne Atheisten genannt werden.

§. 140.

1. Die negativen Atheisten.

Was die negativen Atheisten betrifft, so ist diese Annahme nicht blos eine unerwiesene, sondern auch eine vollends ungegründete Fiction. Geschichtlich ist man den Beweis für ihr Dasein bis zur Stunde noch schuldig. Für den, der den vollen Gebrauch seiner Vernunft besitzt, ist es eine so natürliche und so leichte Sache, auf Gott zu kommen und dessen Dasein zu erkennen (natürlich in verschiedener Weise und verschiedenem Grade, so zwar, daß die moralische Sicherheit sein kann, ohne daß die demonstrativen Beweise in aller Strenge distinct zum Bewußtsein kommen), daß eine unüberwindbare und mithin unverschuldete Unwissenheit (error invincibilis) hier

nicht möglich ist. Ein peccatum philosophicum, das kein peccatum theologicum wäre, gibt es bekanntlich nicht*). Was Cicero als von allen Völkern geltend aussagt: „in hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat“ (de legg. l. 1), das gilt auch jedem Einzelnen; denn: „natura duce (durch das Licht der Vernunft) eo vehimur, ut Deos esse dicamus“ (Cic. de nat. deor. l. 1). Natürlich; denn: „cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid (das Licht der Vernunft mit ihren Principien), unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse“ (Thom. q. 10. de Ver. a. 12. ad 1).

Aus der Natürlichkeit und Leichtigkeit, womit Gott von dem vernunftbegabten Geschöpfe zu finden ist, erklärt sich Allgemeinheit und Festigkeit dieser Erkenntniß: „Quod nisi cognitum comprehensumque haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturni-

*) S. m. Moral § 53. Diejenigen, welche den negativen Atheismus zulassen, sagen: es könne eine Handlung gegen die Vernunft sein, ohne zugleich eine Beleidigung Gottes zu sein. Ersteres wäre dann das peccatum philosophicum, ohne das Zweite als peccat theologicum. Papst Alexander VIII. hat folgende Proposition condemnirt: „Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi; theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum, quantumvis grave, in illo, qui Deum ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum.“

tate temporis, nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus caeteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse... opinionum enim commenta dies delet, naturae judicia confirmat" (Cic. de nat. deor. l. 2). Und obwohl Seneca mahnt, nicht blindlings der Menge zu folgen: „nihil magis praestandum est, quam ne porcorum ritu sequamur antecedentem gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur" (l. de vit. beat. c. 1), so gesteht er doch: „veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri: tanquam deos esse inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita sit, nec ulla gens adeo est extra leges moresque posita, ut non aliquos deos esse credat" (ep. 117.)*). — Wie hell dieses Licht leuchtete, geht daraus hervor, daß Socrates wegen angeschuldigten Atheismus den Giftbecher trinken musste, so wie Protagoras, das Dasein der Götter anzweifelnd, aus Stadt und Land der Athener vertrieben und dessen Schriften in öffentlicher Versammlung verbrannt wurden (Cic. de nat. deor. l. 1). Gleicher Weise berichtet uns Claudius Aelianus (bei Suidas), daß die Pythagoräer nicht geduldet wurden, weil sie die göttliche Providenz leugneten**).

Wenn wir nun auch die besagte Wahrheit und Thatsache in aller Strenge zu nehmen haben, so, daß bei Eintritt des annus discretionis (Unterscheidungsjahr d. h. die Zeit der Unterscheidung zwischen gut und böse oder die Zeit der Erkenntniß Gottes) kein Zeitmoment

---

*) Eine beachtenswerthe aber verfängliche Stelle aus Platon wird im Anfange des folg. §. gegeben werden.

**) Vergl. in m. Moral S. 312—316.

vorhanden, in welchem blos ein peccatum philosophicum, ohne zugleich theologicum zu sein, eintreten kann: so ist doch dieses Unterscheidungsjahr oder Unterscheidungsmoment nicht physisch zu zählen, sondern moralisch zu wägen als früher oder später, dunkeler oder heller eintretend je nach verschiedenen Individuen und Verhältnissen eben dieser Individuen.

Die Sache mit dem Traditionalismus mag man drehen und wenden, wie immer man will, man wird die Worte des Apostels *) „invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita

---

*) Die berühmteste Parallelstelle Sap. 13, 1. lautet: „Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex... A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri“ (cf. Job. XII, 7. „Interroga jumenta“ etc. und Ps. 18: „coeli narrant etc.“). Das „cognoscibiliter“ der Vulgata (wofür Gregor. 16. Mor. c. 8. „intelligibiliter“ setzt) ist im griech. Text „ἀναλόγως“, (proportionabiliter? weil die Sept. „per proportionem“ hat). Dazu: das „conspici“ und „videri“ der h. Schrift wird, sagt man, nicht blos von der cognitio evidens, sondern auch von der cognitio obscura (sive certa, vive probabilis) gebraucht; und die cognitio probabilissima reiche hin, um die Behauptung des Apostels „ita ut sint inexcusabiles“ nicht umzustoßen. Daher sind Einige der Ansicht, daß die Schriftstellen, welche für die demonstrative Erkenntniß Gottes sprechen, nicht hinreichen. Uebrigens der bei Weitem größere (et sanior) Theil ist jedoch der gegentheiligen Ansicht. Dem mag nur sein, wie ihm will; jeden Falls bleiben die Beweise hinreichend gesichert.

ut sint inexcusabiles; qui, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt“ (Rom. I. 20.)*) nicht anders auszulegen sich berechtigt finden, als dieselben in der Kirche bisher constant verstanden worden sind. Daher Augustinus: „Deus ubique secretus, ubique publicus: quem nulli licet ut est cognoscere et quem nemo permittitur ignorare“ (in Ps. 74) und Chrysostomus: „Scytha et Barbarus et Judaeus et Aegyptius et omnis homo super terram vadens hanc vocem audit (nämlich die Stimme der Himmel: „coeli enarrant etc.“); in hunc pariter librum et idiota et sapiens intueri poterunt“ (hom. 9. ad pop. Antioch.) und Gregor M.: „omnis homo eo ipso, quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere, eum, qui se condidit, Deum esse“ (l. 27. Moral. c. 3). Ohne zu der gänzlich unhaltbaren Theorie einer angeborenen Idee von Gott zu flüchten (was schon deßhalb ein Absurdum ist, da wir Gott nicht direct und wesentlich, sondern indirect durch Negation von Unvollkommenheiten erkennen; Ideen gibts aber nicht von Negationen), erklären sich sehr wohl diejenigen Stellen der Väter, in denen sie sagen, daß uns die Gotteserkenntniß angeboren sei. Diese angeborne Sache oder, um mit Clemens Alex (cohort. ad Gent. n. 6) zu reden, diese „divina quaedam semina instillata“ sind nichts als die natürlichen Principien zur Demonstration, aus denen ganz natürlich und leicht ein Jeder zur Schlußfolge getrieben wird, wie Thomas überall erklärt. „Sic naturaliter homo cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat; desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum naturaliter desiderat beatitudinem. quae est

*) Vergl. m. „Supplementband zum 1. B. m. Sch.“

quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non opportet, quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde opportet, quod per ejus similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo **ratiocinando perveniat**" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 11), wie vorhin (und bei der Lehre von den eingebornen Ideen) mit Thomas gesagt worden: „dicendum, quod cognitio existendi Deum dicitur omnibus naturaliter inserta, quia omnibus naturaliter insertum est aliquid, unde potest perveniri ad cognoscendum Deum esse" (Q. 10. de Verit. a. 12. ad 1.)*) und wie die Väter selbst das erklären: „etenim quod Deus sit ac princeps quaedam causa, quae res omnes procrearit atque conservet, cum oculi ipsi, tum lex naturalis docet: illi dum res aspectabiles intendunt... haec autem, dum per res oculis subjectas et recto ordine collocatas auctorem earum conjectura quadam (durch Schlußfolgerung) collegit, assequitur" (Gregor. Naz. orat. 34). „Unde scio, quia vivis, cujus animum non video? Respondebis: quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte! ex operibus corporis cognosco viventem: — ex operibus creaturae non potes cognoscere creatorem?!" (August. en. in ps. 73)**).

---

*) Cf. Sa. th. p. 1. q. 1. q. 2. a. 1. ad 1; — 1. D. 3. q. 1. a. 2. ad 1; — Opusc. 70. q. 1. a. 3 ad 6.

**) Das weitere sei den Theologen belassen. Der hier waltende unanimis consensus Patrum ist ein derartiger, daß man hier mit Melchior Canus (loc. theol. l. 8. c. 4.) sagen muß: „sine temeritatis nota contemni non potest." Da die Väter auch als Philosophen reden, so durften sie hier nicht übergangen werden, zumal ich für Philosophen schreibe, die Theologen werden wollen. Die wenigen ge-

§. 141.

2. Die positiven Atheisten.

In der vielbesprochenen Sache der positiven oder sogenannten dogmatischen Atheisten hat man sich vor einem doppelten Extrem zu hüten: ihre Zahl nämlich weder zu übertreiben, noch auch zu gering anzuschlagen. Daß es in der That positive Atheisten gegeben oder gibt, kann schwerlich in Abrede gestellt werden. Will man Alles, was darüber die Geschichte Schauderhaftes berichtet, blos so erklären, als seien die betreffenden Subjecte blos „practische" Atheisten gewesen, so dürfte man sich mit dieser Erklärung unerklärliche Schwierigkeiten bereiten. Wenn Platon sagt: „nisi sermones isti inter omnes, ut ita dicam, homines vulgati essent, nihil opus esset argumentis demonstrari esse Deum; nunc vero necesse est" (de legg. l. 10), so beweist diese Stelle einer Seits freilich das im vorgehenden §. Gesagte; wollte man sie

---

gebenen Texte haben den Zweck, der geschichtlichen Thatsache der Nichtexistenz negativer Atheisten zur Seite zu stehen. — Noch Eins: wenn Clemens Alex. (und vielleicht auch einige Andere) behaupten, daß das Dasein Gottes nicht bewiesen werden könnte, so ist die Antwort eine doppelte: 1. diese Behauptung kann ganz gut von der Unmöglichkeit der demonstratio a priori verstanden werden, zumal Clemens (Strom. l. 5.) die scientia demonstrativa definirt als „ea, quae ex prioribus et certioribus constat" und hernach hinzufügt: „nihil est autem ante id, quod ingenitum est;" — und 2. damit Jemand ein Kirchenvater sei, ist durchaus nicht erforderlich, daß alle und jede Behauptung desselben richtig und er infallibel sei. Das werden die Theologen näher lehren und lernen.

in gegentheiliger Weise die allgemeinere Verbreitung des Atheismus besagend nehmen, so würde sie einen Widerspruch in sich enthalten, da die eine Hälfte gerade aufhöbe, was die andere Hälfte (die naturgemäße Ueberflüssigkeit des Beweises) behauptet. Die Stelle ist also so zu erklären, daß zwar nicht der Atheismus, wohl aber die Besprechung desselben allgemein sei d. h. daß die Reden der wirklichen Atheisten, sei's in skeptischer, sei's in frivoler Weise, vorgebracht, entweder erzählt oder auch leichtfertiger, prahlender Weise, ohne das wirklich so zu meinen, angewandt werden: eine Thatsache, von der man sich, wenn sie auf leichtfertige Grundsätze im Allgemeinen ausgedehnt wird, tagtäglich überzeugen kann, da ja die leichtfertigsten Sentenzen lachend und schlecht spaßend gar zu oft vorgebracht werden, ohne daß gerade eine größere Bosheit zu Grunde liegt, als nur eben der schlechte Deckmantel einer lustigen Leichtfertigkeit. — Nehmen wir die Sache im Ernst: Thatsache ist, daß die sogenannte ungebildete Menge das Dasein Gottes nicht zu leugnen wagt. Thatsache ist, daß die höchstgebildeten und eigentlichen Weisen ihre Ehre suchen im Bekenntnisse Gottes. Eben so ist drittens nicht minder Thatsache, wie aus der menschlichen Natur sehr leicht erklärlich, daß der Atheismus bei der Mittelklasse d. h. bei Halbgebildeten seine Einkehr nimmt, insoweit er wirklich vorhanden. Die halbe Bildung ist es, in der sich Eitelkeit, Stolz, Hochmuth und Uebermuth, und in Folge dessen jene traurige Degradation zum Atheismus als in seinem Elemente bergen kann. Das steht geschichtlich, psychologisch und anthropologisch fest. Uebrigens ist das Feld der Vermuthungen (wie z. B. wenn man aus Cicero de nat. deor. l. 1. schließen will, daß **Viele** aus Furcht vor der Strafe

ihren Atheismus nicht bekannt hätten) gar zu weit und unzuverlässig, um sich auf dasselbe zu begeben. Sehen wir uns die Thatsachen einzeln an. Bei Cicero (de nat. deor. l. 1.) behauptet Possidonius: „nullos esse Deos Epicuro videri quaeque is de diis immortabilibus dixerit, invidiae detestandae gratia dixisse“, da aus seinem Systeme nicht folge, daß kein Gott sei. Den Epicur suchen vom wirklichen Atheismus zu reinigen Petr. Gassendi (de vit. et morib. Epicuri l. IV. c. 3.) und Brucker (in s. Geschichte der Philosophie). Letzterer stellt weiterhin fleißige Untersuchungen an über den vorgeblichen Atheismus des Anaximander, Anaxagoras, Theodotus, Ephemerus, Bion, Stilpon, Clitomachus, Platon, Aristoteles, Straton, der Stoiker, des Ariston, Chrisippus, Pythagoras, Empedokles, Lucanus, Parmenides, Melissus, Diagoras: er will alle vom Atheismus rein wissen. Wenn nun auch Brucker ein leichtfertiger Untersucher ist (was daraus hervorgeht, daß eben dieser Brucker, der die Heiden so emsig vom Atheismus zu reinigen sucht, katholische Männer z. B. Papst Leo X. und den Cardinal Bembo probabler Weise in den Verdacht des Atheismus ziehen zu können vermeint), so steht doch so viel fest, daß es durchaus nicht ausgemachte Sache ist, daß die oben genannten Namen in diese Classe der Atheisten einzuschreiben seien, mögen auch einige davon in der folgenden (skeptischen) Classe figuriren. Die Socratische, Platonische und Aristotelische Schule des Atheismus zu zeihen, wäre mehr als verwegen. Den Strato und die Stoiker werden wir später beim Pantheismus kennen lernen. Den Pythagoras und Anaxagoras wird man

schwerlich gewinnen*). Nun, welche nennenswerthe Namen bleiben dann übrig (selbst das äußerste angenommen, was aber nicht zugegeben wird)? — Man vergesse aber nicht, in welchem Sinne wir hier das Wort Atheist nehmen, nämlich formal. Material die Sache genommen, so werden oft alle diejenigen Atheisten genannt, welche den wahren Gott nicht erkannten, sondern falsche Götter verehrten, wie z. B. Paulus schreibt: „eratis illo in tempore sine Christo .. et sine Deo (ἄθεοι)“ (Eph. 2, 12). In diesem Sinne sagt Ignatius M.: „quidam athei, hoc est infideles“ (ep. ad Trallian.). Daher will Clemens Alex. nicht so leicht mit der Anschuldigung „Atheist“ gespielt wissen: „Mirari subit (neque enim id tacere possum), quod Ephemerum Agrigentinum et Nicanorem Cyprium et Diagoram et Hipponem Melium et his paulo juniorem Theodorum Cyrenaeum multoque alios, qui sobrie sapienterque vitam instituerunt, et ad pravas de

*) Wenn Thomas von dem einzigen Anaxagoras sagt: „inter antiquos solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 20), so will er damit blos sagen, daß die Philosophen vor Anaxagoras den göttlichen Geist und die Materie confundirt und als Ein Princip genommen. In diesem Sinne sagt Eusebius (de praepar. evang. l. 14. c. 16), daß die Kenntniß Gottes bei den Griechen, Phöniziern und Aegyptern von Pythagoras, Anaxagoras, Platon und Socrates eingeführt sei. Daß Eusebius so zu verstehen, beweist folgender Text aus demselben Werke (l. 2 c 6): „Dei nomen essentiamque omnes populi communi quodam rationis usu percipere, cum ab omni animo ratione et intelligentia praedito idem universitatis artifex naturalibus quibusdam cogitationibus inseruerit.“

diis opiniones perspicaciores reliquis hominibus fuere, atheos cognominaverint“ (cohort. ad gent. n. 2).

Aus der neueren Zeit ist als eigentlicher Atheist gebrandmarkt worden Lucilius Vanini (er nannte sich Julius Cäsar) zu Toulouse, der im Jahre 1619 den Flammen überliefert wurde*). Außer diesem muß vor Allem der eigentliche Vater des neuern Atheismus, der Verfasser des Buchs „systême de la nature“ genannt werden, in welchem offen der Atheismus gelehrt wird. Demselben Verfasser mögen drei andere Schriften desselben Gelichters: „contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition, de M. Trenchard“ und: „essai sur les préjugés“, so wie „le christianisme devoilé“ angehören**).

*) Eine Menge von Schriften ist über diesen berüchtigten Vanini erschienen und zwar noch bis zum Anfange des vorigen Jahrhunderts. Vrgl. J. M. Schramm „de vita et scriptis famosi Athei Iul. Caes. Vanini“ Cüstrin 1709 und 1715.

**) Das scandalöse Buch „Systême de la nature“ erschien gegen Mitte des vor Jahrh. (1770). Es ist eine neue Auflage des allerflachsten Epicureismus mit purem Atheismus: eine ewige ungeschaffene Materie ist das Fundament, auf dem aufgebaut wird; diese Materie soll eine aus verschiedenartigen Molecules zusammengesetzte sein; sie besitzt das Streben zur Bewegung; aus der verschiedenen Bewegung entstehen alle Dinge, so zwar, daß noch neue Arten, auch neue Arten von Menschen, entstehen können durch neue Bewegung; immaterielle Substanzen gibt es nicht; die Intelligenz entsteht aus der Materie, aus der Alles sich entwickeln kann, wie der „Wein“ in dem Menschen „Geist“ bewirkt; Geistigkeit, Unsterblichkeit u. s. w. ist Unsinn und der Quell aller Irthümer; die Mensechn sind passive Instrumente in dem sich ent-

— Wenn man die französische Revolutionszeit am Ende des vorigen Jahrhunderts als „die Zeit des Atheismus“ hinstellen will, so mag das in einem allgemeineren Sinne geschehen; wir wollen diese Schandperiode nicht in Schutz nehmen; aber man hat dann zwischen practischen, skeptischen, pantheistischen und positiven Atheisten, zwischen Naturalisten, Rationalisten und flachen Deisten zu unterscheiden. Die französischen Encyclopädisten (die sich in tragikomischer Weise „Philosophen“ par excellence nennen ließen) und vor Allem der Chorführer Voltaire verdienen sicher eine sehr schlechte Note, aber doch zunächst als Christusstürmer, nicht als Atheisten.

Wenn wir sohin mit der Brandmarkung durch die Note des Atheismus sparsam sind, so sei doch zugleich und im Voraus erinnert, daß wir in dem Nachfolgenden noch den „skeptischen“ und „pantheistischen“ Atheismus zu besprechen haben, an dem wir des üblen und übelsten Zeuges noch mehr als genug bekommen, um die traurigen Reihen der im Finstern Wandelnden auszufüllen. Wem es gerecht erscheint, der mag auch in diesem gegenwärtigen §. weiter greifen. Aber jeden Falls hat man sich zu hüten, so weit zu greifen, wie Bayle und Harduin gethan, welche beide die Sache offenbar in lächerlicher Weise übertreiben. Der Franzose Bayle („Dictionaire“) beschuldigt nicht blos ganze Nationen des Atheismus, sondern geht auch so weit, die Scotisten (wegen ihres universale formale a parte rei) mit dem Spinozismus zu verschwägern und so mit auf den Weg der

---

wickelnden Universum, über welches ein Fatum regiert (und so den Unsinn voll macht); Unterschied von gut und Böse gibt es nicht.

Atheisten zu stellen. Das ist scandalös. Aber noch scandalöser war das Unternehmen des Jesuiten Hardouin, der in seinem thörichten Eifer so weit ging, den Corn. Jansenius, Andr. Martin, Ludw. Thomassin, Malebranche, Quesnell, Arnauld, Nicole, Pascal, Cartesius u. a. den Atheisten zuzuzählen. Das darf so wenig geduldet werden, als die Zumuthung, alle Sünder schon unter die Teufel zu rechnen.

§. 142.

3. Die skeptischen Atheisten.

Die skeptischen Atheisten, auch Pyrrhoniker genannt, werden ebenfalls ihre Zahl nicht besonders zahlreich finden, wenn man mit in Anschlag bringt, daß sich die Skepsis meisten Theils in der Gelehrtenstube eingeschlossen findet, im practischen Leben aber nie gedeihen konnte, wie Einer aus ihrer Reihe von sich bekennt: „wenn er in seiner Stube in der Speculation begriffen sei, so verschwinde ihm Alles; befinde er sich aber zwischen seinen Freunden und spiele mit ihnen Triktrack, so erscheine ihm die Welt als eine ganz andere". Gleicher Weise ließ auch der Kant'sche Criticismus die Skepsis eben nicht tief wurzeln: der speculativen skeptischen Vernunft zur Seite musste die praktische (d. h. die nothgedrungene) Vernunft ihre Postulate machen, wodurch das Dasein Gottes sicher gestellt wurde. Auch in der üblen Krankheitsperiode der französischen Revolution richtete deren rasch zur Krisis schreitende Paroxysmus sich selbst, wenn man decretirte: „es ist ein Gott", indem man die „Göttin der Vernunft" als ungöttlich erkannte. Somit hat

es lange genug gedauert, ehe die Worte, womit Diogenes Laertius (l. 9. lect. 91) den Protagoras seine Schriften beginnen läßt: „de diis quidem statuere nequeo, neque an sint, neque an non sint“ auf geeigneten Boden fielen. Mag man dann auch die Skepsis des vorigen Jahrhunderts als noch so weit umsichgreifend darstellen, so muß man doch unterscheiden zwischen dem atheistischen Skeptiker und dem Skeptiker, der noch Deist bleibt, so wie man auch die Natur und Quelle der Skepsis wohl zu erwägen hat, um dieselbe eben nicht hoch anschlagen zu brauchen. Letzteres möge uns Bayle (geb. 1647), der durch sein „Dictionaire historique et critique“ als der Vater der neuern Skepsis angesehen wird, darstellen als unverdächtiger Zeuge. Er sagt uns: „es ist probabel, daß diejenigen, welche in der Societät die allgemeinen Religionswahrheiten bekämpfen, mehr darüber behaupten, als sie selbst denken. Die Eitelkeit ist es mehr, als ihr Gewissen, wodurch sie geleitet werden. Sie vermeinen durch die Seltsamkeit und Kühnheit ihrer Ansichten sich als große Geister hinzustellen. So bildet sich in ihnen allmählig eine Gewohnheit, unfromm und gottlos (impie) zu reden. Kommt dann noch ein wollüstiges Leben zu dieser Eitelkeit hinzu, so wird der Fortschritt ein größerer. Dieser, unter den Auspicien des Stolzes und der Sinnlichkeit erzeugt, zerstört das Werk der Erziehung: er bringt Zweifel an den Wahrheiten, welche das Kind gelernt hat, an der Gottheit, an Himmel und Hölle. Daher ist es glaubhaft, daß die Freigeister gar nicht überzeugt sind von dem, was sie sagen“ (cf. den Art. Barreaux in genanntem Dictionaire) Also Eitelkeit, Stolz, Wollust ist die noble Quelle des

Skepticismus — gemäß Bayle selbst*). Derselbe Bayle erzählt: „ich hörte einst einen Edelmann, den famosen Freigeist Saintibal, darüber sein Bedauern aussprechen, daß keiner aus ihren Reihen das donum perseverantiae habe. Sie, sagte er, zerstören unsere Ehre, wenn sie dem Tode nahe ehrlos sich preis geben und der Lüge sich anklagen, dann sterben, wie die Uebrigen, reuig die Sacramente der Buße und Eucharistie empfangend.“ Den Grund gibt Bayle selbst theilweise sehr richtig an: „fast alle, welche irreligiös leben, werden von Zweifeln hin- und hergeworfen und können nicht zur Gewissheit gelangen. Werden sie dann aufs Krankenbett geworfen, wo sie sich der Irreligion nicht mehr bedienen können (wegen der Wollust), so wählen sie das Sicherere, nämlich das, was ewige Seligkeit verspricht, mag's wahr sein oder nicht: jeden Falls ist nichts zu fürchten, wenn's falsch ist; sie bekennen ihre Sünden und thun das Weitere zur größeren Vorsicht“. So Bayle — vielleicht aus selbsteigener Experienz seines Gewissens. Jeden Falls hat Clemens Alex. richtig gesprochen, wenn er lehrt: „**ut Deus ignoretur, efficit vitae institutio**“ (Strom. 3) d. h. diese Unwissenheit ist eine Folge der Beschaffenheit des Willens, des moralischen Lebens.

---

*) Bayle ist kein Denker, ja er ist geradezu der unermüdliche Chikaneur eines consequenten systematischen Denkens. Er spricht überall für und gegen eine Sache, je nachdem sich von beiden Seiten die Sache ihm, dem unreinen Spiegel, bietet. Daher erklärt es sich, daß er in der That als Vater des Skepticismus angesehen wird. Wissenschaftliches Ansehen besitzt er durchaus nicht. Er ist ein oberflächlicher Räsonneur und Polyhistor. Nichtsdestoweniger bleibt das obige Bekenntniß von ihm richtig.

§. 143.

II. Die Pantheisten.

Wenn man die Pantheisten „pantheistische Atheisten", wie Vielen beliebt, nennen will, so ist der Sache nach oder materialiter nichts dagegen zu erinnern; aber formaliter müssen dieselben doch von den anderen Atheisten distinguirt werden, weil ihr Unsinn doch ein ganz anderer ist, als der der Atheisten, da diese sich direct, jene erst indirect dem Unsinn preis geben.

Den Pantheismus (πάν - θεός = Alles ist Gott oder Gott ist das All der Dinge) besteht wesentlich darin, daß die göttliche Natur nicht unterschieden wird von der geschöpflichen Natur, beide vielmehr als Eine Natur confundirt werden. So wird die göttliche, wie die geschöpfliche Natur destruirt und ein Zwitterding von Absurdität fungirt, das weder das Eine noch das Andere ist.

Im Allgemeinen ist der Pantheismus doppelter Art, je nachdem entweder der Geist materialisirt, oder die Materie vergeistigt wird; also ist der Pantheismus entweder ein materialistischer — und als solcher muß im Allgemeinen der der alten Welt characterisirt werden —, oder ein spiritualistischer — und dieser ist der vorzugsweise Character des Pantheismus der Neuzeit. Der materielle Pantheismus der Heidenzeit ist dann entweder Hylozoismus (hylozoitae; ὕλη-ζωή lebenskräftige Materie) oder Hylopathismus (hylopathici; ὑλοπάσχειν, leidensfähige Materie), je nachdem der Materie lebendige Entwickelungskraft, oder blos eine Passivität und Bildungsfähigkeit zugeschrieben wird, aus der sich Alles entfalten kann, im ersteren Falle durch Selbstentwickelung, im zweiten Falle

durch einen Zufall. Eusebius von Cäsarea (in praeparat. Evang.) meint, die ganze heidnische Theologie sei vom Pantheismus inficirt gewesen*). So viel ist sicher: es liegen viele Thatsachen der Ansichten vor, die sehr verfänglich sind, wenn man anders den Heiden nicht zumuthen will, daß sie das Apostolische: „in ipso vivimus, movemur et sumus" verstanden haben sollen. Ueber Strato von Lampsacus (im 2. Jahrh. v. Chr.), der als ὁ των Περιπατετικων κορυφαιοτατος (Peripateticorum summus) bezeichnet wird, schreibt Cicero (de nat. deor. l. I, c. 13): „nec audiendus est Theoptrasti auditor Strato, is qui physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat". Diese Ansicht scheint den Stoikern gemeinschaftlich eigen gewesen zu sein; denn von ihnen sagt uns Seneca (Qu. natur. l. II. c. 45): „eumdem, quem nos Jovem, intelligunt custodem rectoremque universi, animum ac spiritum mundani hujus operis dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum providentiam dicere? Recte dices: est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconcussus eat et actus suos explicet. Vis illam naturam vocare? Non peccabis: est enim, ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum? Non falleris: ipse enim est totum, quod vides, totus suis partibus inditus et se sustinens vi sua". In diesem Sinne kann man Stellen wie folgende aus Virgil (Georg. l. IV.) erklären:

„...Deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris coelumque profundum:

---

*) Cf. Budde's „Spinozismus ante Spinozam".

Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem tenues arcessere vitas" *).

Jedenfalls zeigte das Heidenthum, daß es der corrumpirten menschlichen Natur, so sehr auch die Sache auf der Hand zu liegen scheint, schwer hält, die gewichtige Lehre des Thomas: „Deus operatur in omni re" richtig zu verstehen. Und wer möchte sich deß wundern, da selbst den erleuchteten Christen diese Schwierigkeit so viel zu schaffen macht! Wenn die Stoiker wie oben lehrten, warum nicht die Epicuräer? „Alexander (nämlich Aphrodisius, unter den Kaisern Severus und Caracalla) Epicureus, schreibt Albert M. (Phys. l. I. tract. 3) dixit, Deum esse materiam, vel non esse accidentia imaginata et non habere veram entitatem; et ideo dixit: omnia idem esse substantialiter". Gleicher Weise kann man in altpersischen und chinesischen Lehren den Pantheismus finden. Geraume Zeit später wurde dieselbe Sache in Almarich condemnirt (IV. Lateranconcil 1215). Als eigentlichen Vater des in neuerer Zeit um sich gegriffenen Pantheismus tritt dann im 17. Jahrh. **Spinoza** auf**).

---

*) Cf. Virgil Aenid. l. VI. 724.

**) Geboren zu Amsterdam 1632 als Jude, trat er später zu den Reformirten über; warf aber dann alle Religion weg und verharrte in seinem pantheist. Atheismus bis zum Tode 1676. Brucker meint, er seie nie getauft worden. Wenn man immer und immer von Neuem die vorgeblich exacte, mathematische Methode des Spinoza rühmen hört, so kann das nur daher kommen, daß man die scholastische logische Exactheit schlecht kennt und die vertuschten Schnitzer des Spinoza nicht zu finden weiß; und wenn man häufig hier zu sagen wagte: Spinoza werde nicht verstanden, so wird man an die Worte Cicero's erinnert:

§. 144.

Der Spinozismus.

Die Lehre des Spinoza ist in ihrer fundamentalen Grundlage, nämlich in dem unrichtigen Begriffe von Substanz, so sehr Pantheismus, und diese Lehre ist so sehr die natürliche Norm aller modernen, mehr oder weniger modificirten pantheistischen Systeme geblieben, daß man mit Recht die Bezeichnungen „Pantheismus" und „Spinozismus" als identisch nimmt und allen und jeglichen modernen Pantheismus mit „Spinozismus" bezeichnet. Man könnte eben so gut statt beider Ausdrücke (Pantheismus oder Spinozismus) Hegelianismus setzen. Wie bei Hegel, so bei Spinoza, und wie bei diesem so bei jenem, gilt der Satz als fundamentales Princip: „Deum esse omnium rerum causam immanentem, non transeuntem" (Spinoza Ethic. p. I. prop. 18). Beide reden von Gott und göttlichen Dingen — dem Wortlaute nach; der Sache nach ist das Alles nichts Anderes, als die endliche Materie und der endliche Geist.

Da dieser Spinozistische Pantheismus sich als das „non plus ultra" von Wissenschaftlichkeit hingestellt hat und der ganze neuere Pantheismus (in Fichte's absoluter Wissenschaftslehre, in Schelling's Identitätslehre, und

---

„hoc frequenter dici solet a vobis, non intelligere nos, quam dicat Epicurus voluptatem. Quod quidem mihi si quando dictum est (est autem dictum non parum saepe), etsi satis clemens sum in disputando, tamen interdum soleo subirasci... Qui fit, ut ego nesciam, sciant omnes, quicunque Epicurei esse voluerunt" (de finib. l. II. c. 4).

in Hegels absoluter Seinsentfaltung) in derselben A priori-Construction ihren faulen Fleck hat: so wollen wir den Spinozismus der Hauptsache nach hier skiziren.

Spinoza schickt als **Fundament**, das er für unerschütterlich hält, folgende Definition von Substanz voraus: „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat“ (p. 1. def. 3). Dann definirt er Gott so: „per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est: substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit“ (def. 6). Aus diesen beiden Definitionen schließt er dann, daß nur **eine einzige** Substanz sein kann. „Cum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest (def. 6) isque necessario existat (prop. 11): si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae ejusdem attributi existerent, quod (prop. 5) est absurdum; ideoque nulla substantia extra Deum dari potest et consequenter non etiam concipi; nam si posset concipi, deberet necessario concipi ut existens; atqui hoc est absurdum: ergo extra Deum nulla dari neque concipi potest substantia — q. e. d.“ Distincter ist dann diese ganze Lehre in folgende vier Sätze zu fassen:

1. Praeter Deum nullam dari substantiam (Ethic. p. I. prop. 5—8).

2. Hanc substantiam, quae una est, omni perfectionum genere esse donatam, maxime vero *extensione* et *perceptione* (Ethic. p. II. prop. 1.) — (Geist und Natur, sagen die Neuern).

3. Omnia totius Universi entia nihil esse aliud, quam ipsius substantiae modificationes et attributa (p. 1. prop. 2). (Evolutionen, sagen die Neuern).

4. Cum substantia (die er auch geradezu divina nennt) necessaria sit, omnia debent in mundo absoluta necessitate evenire, nullaque proinde est contingentia et libertas (p. 1. prop. 16). (Alles muß nach dem absolut nothwendigen Gesetze des Seins, der Wissenschaft, der Logik sich entwickeln, sagen die Neuern).

Das ist der Spinozismus: eine einzige Substanz — und diese ist der Spinozistische Gott, von dem er sagt: „Deus est rerum omnium causa immanens, non transiens"; außer dieser Einen Substanz ist nichts anderes möglich, als Modificationen dieser selben Einen Substanz; diese Modificationen sind das, was man sonst die creatürlichen Dinge nennt; diese Modificationen sind zweierlei Art: Ausdehnung und Perception. Damit hatte Spinoza die Grundlage gelegt zu einem doppelten pantheistischen Abwege: entweder zum materialisirten Geiste oder zur spiritualisirten Materie, welcher doppelter Abweg in neuester Zeit einzeln betreten wurde. Bei Spinoza selbst blieb die Materie vorherrschend und so ist sein Pantheismus als purer Materialismus zu bezeichnen, während in der letzten Auflage des Spinozismus, nämlich im Hegelianismus, dieser selbe Pantheismus als purer Spiritualismus erscheint, nachdem in der vorausgehenden Schelling'schen Identitätslehre der Materialismus und Spiritualismus, als identisch in der absoluten Indifferenz, oder Natur und Geist als identisch im nichtdifferenzirten Nullpuncte des absoluten Seins (oder der absoluten Substanz) gleichmäßig gewahrt sein sollten. Damit haben wir in höchster Kürze die Geschichte des nach-

spinozistischen Spinozismus. So gern wir nun den Pantheismus in seiner ganzen Ausdehnung anerkennen, so haben wir uns doch zu hüten vor der Excentricität des Jo. Tolandus, der überall Pantheismus wissen wollte, auch im Pentateuch und anderen Büchern des h. Canons.

§. 145.

Fortsetzung.

Der Spinozismus ist das Fundament des ganzen neuern Pantheismus. Der Spinozismus aber hat sein Fundament — und zwar sein ganz erbärmliches Fundament — in der Definition von Substanz. Man erinnere sich dessen, was früher bei der Lehre von der Substanz gesagt worden. Wenn Spinoza definirt: „per substantiam intelligitur id, quod in se est et per se concipitur“, so ist mit Aufdeckung der Aequivocation, die in diesen Worten liegt, der ganze Nebel zerstreut, in welchen Spinoza seine Mystificationen, seine Oberflächlichkeiten und sein Flittergold hüllt. Die Worte der gegebenen Definition können entweder so verstanden werden, wie sie gewöhnlich von den Metaphysikern und von Jedermann, der gesunde Sinne hat, verstanden wird, nämlich so, daß das „per se subsistere“ nichts anderes bezeichnen soll, als das „non indigere subjecto, cui inhaereat“ und also nur der Gegensatz zu dem Sein der Accidenzen und der Modi sein soll, wie das früher erklärt worden. Oder es können die Worte „in se esse“ als „a se esse“ mit Ausschluß jeglicher externen Ursache verstanden werden, also als das göttliche Sein. Letzterer ist der Sinn des Spinoza. Dieser Sinn aber ist, wie früher gezeigt worden, total

falsch. Spinoza nimmt also als Basis für sein ganzes System eine Sache, die eben in Frage steht, nämlich daß es keine Substanz geben könne, die, trotz ihrer wahrhaft substanzialen Natur, doch eine causa extrinseca hat, und so ist das Fundament seiner ganzen Philosophie eine petitio principii. — Ferner, was das „per se concipitur" betrifft, so ist dieser Ausdruck in derselben Weise äquivok, wie der besprochene. Das „per se concipi" kann entweder auf die causa formalis intrinseca bezogen werden — und dann ist der Ausdruck richtig bei der creatürlichen Substanz; oder er kann zugleich mitbezogen werden auf die causa efficiens extrinseca — und dann ist das „per se concipi" total falsch, da es dann wahre Substanzen gibt, die nicht „per se", sondern „per aliud" verstanden, weil nur mit Bezug auf ein Anderes, nämlich auf die causa efficiens extrinseca gefasst werden können. Daher sagt Thomas sehr scharf rücksichtlich des Begriffs Substanz: „dicendum, quod in definitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim, quod dicitur ens, non potest esse genus, quia jam probatum est, quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc, quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare, nisi negationem tantum; dicitur enim ens per se ex hoc, qnod non est in alio; quod est negatio pura, quae nec potest naturam vel rationem generis constituere, quia sic genus non diceret, quod res est, sed quod non est. Opportet igitur, quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit *res, cui conveniat esse non in subjecto*" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 26). Daher wird das göttliche Sein von Thomas als „supersubstantiale" (ibid. c. 25; Sa. th. p. 1. q. 3. a. 5. ad 1) bezeichnet, das jedes Genus der Substanz in

unendlicher Weise hinter sich zurückläßt. Geht also das „concipi per se“ blos auf die principia essentialia (intrinseca), so hindert nichts, die Substanz in ihrer Essenz vollständig zu fassen, ohne daß damit auch zugleich ihre Existenz, und noch viel weniger ihre durch eine externe Ursache bewirkte Existenz mit gefasst zu werden braucht, da ja die Existenz durchaus nicht nothwendig folgt aus den Wesenheitsprincipien. „Impossibile est, quod esse sit causatum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi“ (Sa. th. p. 1. q. 3. a. 4). Aber wenn mit dem „concipi per se“ anders nichts gesagt sein soll, als daß eine Substanz gefasst werden kann ohne eine andere, der sie inhärire, so ist das zwar richtig, aber damit ist nichts geholfen; denn wenn ich den Petrus denke, ohne an Paulus zu denken, so folgt daraus durchaus nicht, daß der Petrus eine von Paulus nicht distincte Substanz sei. Im entgegengesetzten Falle aber, der oben schon erwähnt ist und welcher der Sinn des Spinoza in der That ist, daß nämlich die Substanz nur gedacht werden könne mit Ausschluß jeder Relation zu einer hervorbringenden Ursache, so ist das eine Fiction des Spinoza, der sich kaum ein Trivialschüler in der Logik schuldig macht. Wie ich eine Essenz fassen kann, ohne deren Existenz (die nicht zu ihrer Wesenheit gehört) mitzufassen, eben so kann ich eine substanziale Wesenheit fassen, selbst wenn sie nie producirt würde. Wenn man endlich das „concipi per se“ auch in jeglicher Weise von der Substanz zugestände, so folgte noch daraus nicht das „existere per se“, da ja das „concipi per se“ von vielen Dingen zugestanden werden muß, die durchaus keine Realität annehmen können, nämlich die entia rationis.

Eben so albern, ja wo möglich noch alberner, ist der Begriff vom „infinitum“, welcher der Spinozistischen Substanz beigelegt wird. Die Verkehrtheit dieses so überaus wichtigen und fundamentalen Begriffs von „Unendlichkeit“ beruht bei Spinoza unmittelbar auf dessen verkehrtem Begriff von Substanz. Weil er nur Ein Sein, oder nur Eine Substanz kennt, die schlechthin ist, so muß diese, wenn sie unbegränzt oder unendlich sein soll, wie das Spinoza behauptet und natürlich behaupten muß, jedes andere Sein oder jede andere Substanz derartig absorbiren, daß gar kein anderes substanziales Sein mehr möglich ist, wie z. B. ein unendlicher Körper es unmöglich machen würde, daß noch ein anderer von ihm verschiedener Körper existirte (sonst müssten zwei Körper zugleich an demselben Orte sein), das, sage ich, müsste geschehen, sobald das infinitum mit Spinoza gefasst wird als die Nichtbegrenztheit des Einen und einzig möglichen Seins durch ein anderes Seins derselben Species. Dann ist das infinitum nichts anderes als das Aggregat aller und jeglicher Realität und coincidirte mit einer unendlichen Ausdehnung einer Seits und mit einem unendlichen Gedanken (der durch keine andere Gedanken begränzt würde) anderer Seits, abgesehen davon, daß ein infinitum actu bei der Räumlichkeit oder ein infinitum compositum eine Unmöglichkeit ist. Dagegen ist zu lehren, daß die Unendlichkeit Gottes deßhalb von dem creatürlichen Sein nicht beschränkt wird, weil dieses sich in einer ganz anderen Linie bewegt, wie jenes. Das göttliche Sein enthält ja die creatürlichen Dinge nicht formaliter und actualiter in sich, sondern virtualiter und eminenter. Die Unendlichkeit Gottes ist also ganz etwas Anderes, als die unendliche Composition aller Dinge in einer fingirten

Unbegränztheit. Obwohl wir uns von der Unendlichkeit Gottes keine klare und distincte Idee bilden können (sonst müssten wir Gott selbst erfassen können), so nennen wir doch Gott in einem ganz anderen, als Spinozistischem Sinne, unendlich: wir nennen Gott unendlich, weil er aller Unvollkommenheiten, welche in den creatürlichen Dingen vorhanden, ledig ist; dann, weil er alle in den creatürlichen Dingen befindlichen Vollkommenheiten in höherer, ja in ganz unerfasslich höherer Weise (eminenter) und sohin eben alle creatürliche Vollkommenheit virtuell in sich enthält. Wäre das nicht, sondern wäre die Vollkommenheit Gottes nur das Aggregat aller real existirenden Vollkommenheiten, so daß diese actual und formal in Gott wären, so wäre Gott das allerunvollkommenste, das allerbeschränkteste Wesen, das sich denken ließe. Diese tölpelhafte Vorstellung, als entstände das Unendliche aus der Composition von Endlichkeiten, sollte allein hingereicht haben, den Spinoza mit den Worten Cicero's abgespeist zu haben: „non est aliquid tam absurdum, quod non dicatur ab aliquo Philosophorum". — Wenn der Spinozismus einwendet: „gäbe es wirklich von der göttlichen Substanz distincte Substanzen, so müssten jene von dieser und diese von jenen durch irgend eine Differenz distinct seien; in Gott könne aber wegen seiner absoluten Einfachheit keine Differenz sein", so steht eine vielfache Antwort zu Gebote: einmal (wenn wir das Wort Differenz beibehalten wollen) befindet sich diese Differenz auf Seite der Creatur, nicht auf Seite Gottes; dann: die Differenz liegt in der Beschränktheit oder Endlichkeit auf der einen und in der Unbeschränktheit oder Unendlichkeit auf der anderen Seite und diese Unendlichkeit coincidirt mit dem Wesen Gottes selbst;

ferner: eigentlich kann hier von einer Differenz gar nicht die Rede sein, sondern nur von einer diversitas*), wie Thomas (Sa. c. Gent. l. 1. c. 17) bemerkt: „aliud est differre; aliud diversum esse; Deus proprie non differt a creaturis, sed diversum est a creaturis"; endlich antworten wir mit Thomas so: „Divinum esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc, quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non sit esse **commune,** sed **proprium.** Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Commentator in lib. de causis dicit, quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 26).

Wollte man, diese Diversität zugestehend, behaupten, daß beide diversa zusammen genommen doch ein „Vollkommeneres" ausmachten, als eins allein, so beruht eine solche Objection wieder auf der tölpelhaften Vorstellung von Vollkommenheit als Aggregat aller realen Vollkommenheiten. Die höchste Vollkommenheit ist nicht ein solches Aggregat oder Conglomerat, sondern die ist eine unendlich vollkommenere Sache; wie vorher von dem

---

*) Die differentia ist da, wo mehrere Dinge in Etwas übereinkommen, wie die Species in dem Genus; die diversitas tritt aber da ein, wo mehrere Dinge in Nichts übereinkommen, wie z. B. entgegengesetzte Differenzen unter sich ein diversum bilden, weil sie in keinem Genus übereinkommen, und es wäre lächerlich, zu fragen: wodurch die Differenz von der ihr entgegengesetzten Differenz differire z. B. rationalis von irrationalis.

infinitum gesagt, enthält die göttliche Vollkommenheit virtualiter und eminenter alle und jegliche Vollkommenheit des creatürlichen Seins in sich, und ist also die creatürliche Vollkommenheit nichts als eine Participation an der göttlichen Vollkommenheit. Wie in aller Welt kann da von einer Accumulation und Vermehrung die Rede sein?! Daher Thomas: „Si duo particularia conjungantur, augeri potest in eis id, quod participatur; sed si participans addetur ei, quod est per essentiam tale, non facit aliquid majus" (Q. 5. de Malo, a. 1. ad 4).

Da der Pantheismus, in wie mannigfaltige Proteusgestalt er auftreten mag, wesentlich nichts ist, als „Spinozismus", so sei noch Einiges hinzugefügt, um den cumulus absurditatum voll zu machen. Es ist sicher, daß Action und Passion nicht eigentlich den Modificationen einer Sache, sondern dem Subjecte selbst, an dem sich die Modification und durch diese die Action und Passion befindet, zugeschrieben werden muß. Wir sagen deßhalb nicht: der Gedanke denkt, sondern der Geist denkt; nicht: die Freude ist froh, die Traurigkeit ist traurig, sondern: der Mensch ist froh, traurig; nicht: die Wärme ist warm, die Theilbarkeit ist theilbar, sondern: das Feuer ist warm, die Quantität ist theilbar. Wenn also Alles, was ist, die Elemente, Mineralien, Pflanzen, Thiere, Menschen, Gedanken und Begehrungen u. s. w. nur Modificationen (oder Evolutionen, wie die Neuern belieben) der Einen identischen Substanz sind, so folgt, daß alle variablen Actionen und Passionen, die sich in der Welt und an ihren Dingen begeben, Gott als dem universalen Träger oder Subjecte zugeschrieben werden müssen, und zwar im eigentlichsten Sinne. Also Gott entbehrt der

Erkenntniß im Steine, hat Sensation in der Pflanze, hat Intellect im Menschen; ist in dem einen Ding oder in der einen Modification das gerade Gegentheil von dem, was er in der anderen Modification ist: ist Kläger und Angeklagter und Richter, ein Weiser und ein Sinnloser u. s. w. (cf. Cicero de nat. deor. l. 1. c. 10). — Dazu: zwei conträre Modificationen können bekanntlich ohne Absurdität nicht einem und demselben Subjecte zukommen, so daß dasselbe Subject zugleich z. B. rund und dreieckig sei. Ist aber nur Eine einzige Substanz, einfach und untheilbar, so folgt, daß solcher Absurditäten die ganze Welt voll ist: ein und dasselbe identische Ding ist bitter und süß zugleich, kalt und warm zugleich, gut und böse zugleich.

Und das Band, welches Alles aneinander kettet, ist die eiserne Nothwendigkeit, die absolute Selbstentfaltung, die jegliche Contingenz, jegliche Freiheit absolut destruirt. Wie Spinoza spricht: „in rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae ad certo modo existendum et operandum determinantur“ (Ethic. p. 1. prop. 29); und: „Deum non operari ex libertate voluntatis“ (prop. 32); und: „res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt (d. h. wie sie emaniren oder sich evolviren)... Res enim omnes ex data Dei natura necessario secutae sunt et ex necessitate naturae Dei determinatae sunt ad certo modo existendum et operandum“ (ibid.), so sprechen alle Pantheisten und namentlich Hegel, der jüngste Spinozist.

Wenn nun die Spinozisten die „Vorurtheile“ der schwachköpfigen Menschen durch ihre Weisheit beseitigen wollen, wie Spinoza behauptet: so ist ihnen ganz gelassen

zu entgegnen, daß ja diese „Vorurtheile“ und noch viel Schlimmeres durchaus vorhanden sein müssen und exact dieselbe Berechtigung haben, als deren vermeintliche Weisheit; — daß sie also gegen sich selbst, nicht mit Windmühlen, wie Don Quixot, kämpfen. Darum ist Hegel so ehrlich, Allen und Jedermann, dem Bösen wie dem Guten, gleiche Berechtigung zuzugestehen, nur daß entweder der Eine oder der Andere sich gefallen lassen muß, daß er aufgehoben wird d. h. daß der Kampf über seine Leiche geht. Dieselbe Rede, welche Spinoza auf die Objection: „vel nulla dari peccata nullumque malum, vel Deum ea peccata atque illud malum efficere“ als Antwort gibt, nämlich: „nos nisi improprie vel humano more loquendo dicere posse, nos erga Deum peccare, ut cum dicimus; homines Deum offendere“ (epist. 32), führt auch Hegel und führen alle Pantheisten. Dieselbe Rede, welche Spinoza führt: „eos, qui dicunt, naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videri ostendisse, quam naturam Deosque aeque ac homines delirare“ (Ethic. p. 1); und: „1. quidquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo jure agere, tantumque in naturam habere juris, quantum potentia valet; 2. nihil hominem seu ratione seu cupiditate actum agere, nisi ex jure naturae; 3. fidem alicui datam tamdiu ratam manere, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas; 4. homines esse ex natura hostes; 5. denique in statu naturae non dari peccatum, et peccatum non nisi in imperio concipi posse, ubi sc. quid bonum et quid malum sit, ex communi totius imperii jure decernitur“ (in Politico c. 2; der Tod hinderte die Vollendung dieses Werkes!), dieselbe Rede, sage ich, kehrt wieder bei

Hegel und allen Pantheisten. Sapienti sat!*). Die weitere Widerlegung der Pantheisten weiter unten, wenn von dem „persönlichen Sein" Gottes die Rede ist.

§. 146.

III. Der Deismus.

Der Vollständigkeit und Gerechtigkeit wegen müssen wir unter dieser Rubrik eine zahlreiche Classe von Afterphilosophen aufführen, die man sonst geradezu als Atheisten hinstellt. Wen es befremden sollte, daß wir die Classe der Atheisten ziemlich wenig zahlreich dargestellt, der möge daraus nicht schließen, daß wir das scandalöse, ja gottlose Treiben der Deisten auch nur im Geringsten unterschätzen wollten. Aber die Wahrheit muß stets herrschen. So schlecht die Deisten auch gewesen und sind, so sind's doch noch keine Atheisten.

Was zuvörderst die Bedeutung des Wortes „Deist" und „Theist" betrifft, so werden beide Wörter promiscue gebraucht; neuerdings aber hat man sich gewöhnt,

---

*) „Si ita est, quis non videt, quanta impietas, et irreligiositas consequantur, ut, quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo pars Dei trucidetur? Nolo omnia dicere, quae possunt occurere cogitantibus; dici autem sine verecundia non possunt" So Augustinus de Cic. Dei l. 4. c. 12. cf. Origin. l. 5. c. Cessum. Siehe auch Cicero de nat. deor. l. 1. c. 10. wo er das „Deum esse animum per naturam rerum omnem intentum et commeantem" geißelt. Man mag nun die patheistische Emanation so fein spinnen, als man will: die Wesenheiten der Dinge sind unveränderlich!

beide als Bezeichnungen verschiedener Sachen zu nehmen. Diejenigen, welche nicht Atheisten sind, können deßhalb doch noch in sehr verschiedenen und hohen Graden von einander abstehen rücksichtlich der Verbindung, in welche sie ihre Gottheit mit der Welt bringen. Entweder wird die Gottheit anerkannt als Urheber der Natur in der Weise, daß jegliche Offenbarung als anderweitige Manifestation Gottes geleugnet, somit die christliche Religion vollends beseitigt wird: und für diese scheint zuerst das Wort „Deist" gebildet worden zu sein*). Oder man geht sowohl nach Seite der Isolirung Gottes und der Welt, als auch nach Seite der Verbindung Gottes mit der Welt einen Schritt weiter. Im ersteren Falle läßt man Gott — Gott sein nach Ennius bei Cicero (l. 2. de divinat. c. 1): „Ego Deum genus esse semper dixi et dicam coelitum; sed eos non curare opinor humanum genus" — der sich um die Welt und ihren Verlauf nicht weiter kümmert; und das ist der flachste Deismus. Im zweiten Falle läßt man entweder noch ein natürliches Eingreifen Gottes in die Regierung der Welt zu, ja gesteht auch weiterhin wohl die Möglichkeit einer außernatürlichen Offenbarung, deren Nothwendigkeit man dann aber leugnet. Alle diese Schattirungen des Deismus können also gemeinschaftlich als „Naturalismus" bezeichnet werden, insofern man unter diesem die Sufficienz der natürlichen Erkenntniß Gottes behauptet gegenüber dem „Supernaturalismus", der eine übernatürliche Offen-

*) So sagt Petr. Viret in s. epist. dedicat. tom. II. Instruct. Christ. im Anfange des 16. Jahrh.: diejenigen, welche von dem Atheisten sich zwar fern hielten, aber doch die Dogmen der christl. Religion anzunehmen sich weigerten, seien mit dem neuen Namen „Deistae" benannt worden.

barung Gottes zuläßt und nothwendig erachtet. Nachdem Petr. Bayle durch sein skeptisches Dictionaire historique & critique den durch die Reformatoren jeglicher Art gebotenen Boden hinreichend bearbeitet (2. Hälfte des 17. Jahrh.), wurde jener Mann geboren, der ein halbes Jahrh. die halbe Welt am Narrenseile führte — Voltaire (geb. 1694) und im Bunde mit D'Alembert, Diderot, (Verf. der Encyclopädie) und Rousseau das 18. Jahrh. bearbeitete; es wurde der allerflachste Deismus das Erbtheil für das 19. Jahrh. Die Encyclopädisten, die oberflächlichsten Philosophen (soi-disant), aber die gewandtesten Schreiber, setzten ihre Aufgabe in die Fortschaffung des Christenthums, wobei sie, dem flachen Deismus dem Worte nach huldigend, practische Atheisten waren. An dieser Krankheit leidet noch ein Theil der Nachkommen.

§. 147.

Schlußfassung.

Werfen wir nunmehr einen Blick auf die geschichtliche Sachlage der Erkenntniß Gottes, so können wir mit Cicero sagen: „cur Deos esse credamus, firmissimum hoc afferri potest argumentum, quod nulla gens tam fera, nemo hominum tam immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio“ (Tusc. qq. l. 1. c. 30), so daß Plato auch die allgemeine Uebereinstimmung: „Graecorum, barbarorum omnium consensum, Deos esse, fatentium“ (de legg. 10) als Beweis für das Dasein Gottes anführt, wie auch Aristoteles argumentirt: „quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totali-

ler esse falsum" (Sa. c. Gent. l. 2. c. 34. wo dafür zugleich der tiefere Grund gegeben wird). Wenn man (wie Jaquelot diss. sur l'existence de Dieu) argwohnt, Cicero habe seine Schrift de nat. deorum zur Einführung des Atheismus geschrieben, so möge man zeigen, wie damit folgende Stelle aus eben dieser Schrift des Cicero zu vereinbaren ist: „Qui dubitat (esse Deum), haud sane intelligo, cur non idem, sol sit an nullus sit, dubitare possit. Quid enim est hoc illo evidentius? Quod nisi cognitum comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret, nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterare potuisset. Etenim videmus, caeteras opiniones fictas atque vanas diuturnitate extabuisse.... Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat" (l. c. l. 2. c. 1). Zumal eben derselbe Cicero constant das schönste Bekenntniß ablegt: „nulla gens est neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat" (de legg. l. 1. c. 8). Wenn daher Cicero den Cotta (de nat. deor. l. c. 23) sagen läßt: „ejusdem arbitror, multas esse gentes sic immanitate efferatas, ut apud eas nulla suspicio Deorum sit", so ist mit diesem „arbitror" weiter nichts, als die excentrische Opposition des Cotta besagt und dem Cicero Gelegenheit gegeben, oft zu wiederholen: „divinitatis notitiam omnibus implantatam esse", wobei er wiederholt: „de quo omnium natura consentit, id verum esse necesse est" (de nat. deor. l. 1. c. 17).

Gleicher Weise schreibt Plutarch: „si totum peragraveris orbem, invenies quidem urbes literis, regibus, domibus, opibus, pecunia carentes, theatrorum gymna-

siorumque nescias; urbem vero sine templis et sine Diis, quae precibus non utatur aut juramentis aut oraculis aut sacrificiis ad bona obtinenda, cavenda autem mala, nemo vidit umquam; et facilius arbitror, urbem sine solo, quam sine Deorum persuasione posse consistere" (adv. Colot. Epicureum, in fin.). Daher spricht Lactanz von dieser Sache, als von einem „testimonium populorum atque Gentium in hac una re non dissidentium" (inst. c. 2). Man vergl. m. Moral S. 312–316. Schließen wir dieses herrliche Bekenntniß mit jener Nüchternheit und Wahrheit, womit wir diese ganze Frage behandelt, durch die Worte des großen Augustinus: „haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus abscondi possit... Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum hujus mundi fatetur auctorem" (tract. 106. in Joh. n. 4).

§. 148.

Polytheismus — Monotheismus.

Was die historische Sachlage rücksichtlich der Erkenntniß und Annahme Eines Gottes anbetrifft, so muß man sich auch hier hüten vor Uebertreibung und die Sache des Polytheismus nicht so über alle Maßen schwarz darstellen, daß darin nichts mehr zu unterscheiden ist. Was zuvörderst die Hypothese der Dunkelmänner anbetrifft, daß der Polytheismus das Erste, der Theismus das endlich daraus von Gebildeten gebildete Zweite sei, wie zuerst im uncultivirten Kindheits- und Wildheitszustand

der Menschheit die Hütte, dann das Haus und endlich in höchster Cultur der Palast sich erhöbe: so ist diese Hypothese eben sowohl historisch, als rationell oft genug wiederlegt und zu oberflächlich, um darauf einzugehen. Es genügt, dieser unbegründeten Hypothese mit einer gegründeten zu entgegnen: der Polytheismus ist der bei allmähliger Verfinsterung des Intellects und Demoralisirung des Willens folgerichtig eintretende Corruptionszustand des seine kindliche Unschuld, Kenntniß und Tugend verlierenden Jünglings und Wüstlings*). Was uns Jeremias sagt von der Idololatrie: „dicentes ligno: pater meus es tu, et lapidi: tu me genuisti“ (c. 2. v. 27), wie auch Isaias: „artifex lignarius... sumsit ex eis (lignis) et calefactus est et succendit et coxit panes; de reliquo operatus est Deum et adoravit; fecit sculptile et curvatus est ante illud; medium ejus combussit igni et de medio ejus carnem comedit... reliquum autem ejus Deum fecit et sculptile sibi; curvatur ante illud et adorat illud et obsecrat dicens: libera me quia Deus meus es tu“ (c. 44. v. 13. cf. Sap. 13, 11) ist allerdings traurig. Aber erfreulich ist es wiederum, wenn auch unter den Heiden sich solche finden, welche die Idololatrie der beißendsten Critik unterziehen, wie Horaz, wenn er schreibt:

„Olim truncus eram ficulnus inutile lignum,
Cum faber incertus, scamnum faceretne, Priamum
Maluit esse Deum: Deus inde ego“!

Und gleicher Weise Juvenal (sat. 15):

---

*) Ueber den Ursprung und die Verbreitung der Idololatrie s. Eusebius praepar. evang. l. 1. c. 6. und Calmet diss. de origine idololatriae.

„Quis nescit... qualia demum
Aegyptus portenta colit? Crocodilon adorat
Pars haec, illa pavet saturam serpentibus Ibin;
Effigies sacri hic nitet aurea Cercopitheci...
Porcum et caepe nefas violare et tangere morsu.
O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis
Numina..."

Doch müssen wir bei dieser Abgötterei zwischen der groben und feineren unterscheiden d. h. von der genannten unverständigen Abgötterei diejenige unterscheiden, welche den die Gottheit repräsentirenden Bildern wirklich göttliche Ehre erweisen (cf. Thom. Sa. th. 2. 2. q. 94. a. 1). Mag immerhin die Zahl der feinen Abgötterer geringer gewesen sein, als die der groben; jene gab es, da es sogar im heidnischen Alterthum solche gab, die auch von der feinen Abgötterei sich entfernten. So finden wir bei Origenes (c. Cels. l. 1. n. 5), daß er dem Celsus, der folgende Worte des Heraclit vorbringt: „qui ad res inanimes, tanquam Dii essent, accedit, eum perinde facere, ac si quis cum parietibus confabuletur" nicht anders entgegnet, als die Worte des Zeno: „nihil opus erit sacella construi; nihil enim sacrum, nihil alicujus pretii, nihil sanctum existimandum est, quod a fabris construitur". Immerhin aber behält Cicero Recht, wenn er schreibt: „superstitio fusa per gentes oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit" (de divinat. l. 2. c. 72)*). Mag uns Hesiod

*) Denn: „Superstitiosum est, quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola, pertinens vel ad colendum, sicut Deum, creaturam partemve ullam creaturae, vel ad consultationes et pacta quadam signi-

(cf. Eusebius praepar. evang. l. 5. c. 15) versichern, daß dreißig Tausend Götter zu zählen seien in der heidnischen Welt, so ist doch auch das Zeugniß des Platonikers Maximus Tyrius nicht zu übersehen: „in hac tanta pugna, contentione atque opinionum varietate in eo leges ubique terrarum atque opiniones convenire videbis, Deum esse unum, regem omnium, et patrem. Huic multos esse additos deos alios, qui supremi illius filii sunt et quasi in imperio collegae. In eo Graecus cum Barbaro, Mediteraneus cum Insulano, Sapiens consentit cum stulto" (orat. 1). Mit diesem übereinstimmend gibt Lactanz (divin. inst. l. 1 c. 5) eine Menge von Zeugnissen über das Bekenntniß der Einheit Gottes aus Dichtern und Philosophen und schließt, daß sie „fast" (pene) das Richtige gefasst, „nisi eos retrorsum infatuata pravis opinionibus consuetudo rapuisset, qua et Deos alios esse opinaantur, et ea, quae in usum hominis Deus fecit, tanquam sensu praedita essent, pro diis habenda et colenda credebant". Diogenes Laertius (l. 3.) erzählt uns, daß Stilpo von Megaris, ein berühmter Pythageräer vor den Aregpag citirt sei, weil er leugnete, daß die von Phidias gemachte Statue der Minerva „Gott" sei, und er habe nicht anders der Strafe entfliehen können, als dadurch daß er sagte: er habe geleugnet, daß die Statue „Gott" sei, weil sie „anstatt Gott" sei. So

ficationum cum daemonibus" (August. de doctr. chr. l. 2. c. 20). Kürzer Thomas: „superstitio est vitium religioni oppositum, quia exhibet cultum divinum, vel cui non debet, vel eo modo, quo non debet" (Sa. th. 2. 2. q. 92. a. 1.) und ibid. a. 2: „idolatria eit prima superstitionis species, quia divinam reverentiam indebite exhibet creaturae".

finden wir bei aller traurigen Finsterniß des Heidenthums Lichtpuncte, die erfreuen und es mag schwer sein, hier das Licht von der Finsterniß zu scheiden. Wenn schon auch eine große Zahl Jupiter als höchste Gottheit verehrte, wie Augustinus gesteht: „multorum deorum cultores de hoc uno Domino cunctorum et rectore consentiunt“ (de ver. rel. c. 25) und Thomas: „plures (gentiles) eorum unum Deum summum esse dicunt, a quo omnis alios, quos Deos nominabant, creatos esse asserebant“ (Sa. c. G. l. 1. c. 42)*) und wie Tertullian, der den Römern vorwirft: „apud vos de humano arbitratu Divinitas pensitatur: nisi homini Deus placuerit, Deus non erit; homo jam Deo propitius esse debebit“ (Apologeticus c. 5), doch in eben demselben Buche (c. 24) schreibt: „nonne conceditis de aestimatione communi, aliquem esse sublimiorem et potentiorem, vel Principem mundi, perfectae peritiae et majestatis? Nam et sic plerique disponunt Divinitatem, ut imperium summae dominationis esse penes **unum**, officia penes **multos** volint“: so bleibt immerhin das Wort des Apostels wahr: „mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum et quadrupedum et serpentium... commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt, et servierunt creaturae potius quam creatori, qui est benedictus in saecula: Amen“ (ad Rom. I, 23).

Will man diese Art Verirrung, worin die heidnische Welt zu Grunde ging, Polytheismus nennen (da sie richtiger Idololatrie genannt werden muß): so ist doch die Bezeichnung mit Polytheismus in viel eigentlicherem

*) „Antiqui philosophi, quasi ab ipsa veritate coacti, ponentes principium infinitum posuerunt unum tantum principium“ Th. Sa. th. p. 1. q. 11. a 3.

Sinne jenen Dualisten zu geben, welche ein gutes und ein böses Princip, also zwei Götter, die sich bekämpfen, wollen. Das ist die Periode der Manichäer, von denen Thomas sagt: „*magis* huic veritati (d. h. der Einheit Gottes) videntur Manichaei contrarii, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit" (Sa. c. Gent. l. 1 c. 42). So schwierig nun auch die Frage über den Ursprung des Bösen sein mag, von dem Origenes, gewissermaßen aus dem Munde aller Philosophen sprechend, schreibt: „si qua quaestio inter homines opus habeat longa inquisitione et scrutatu nobis sit difficilis, certe haec est, quae ad malorum originem spectat" (c. Celsum, l. 4. n. 65): so leicht läßt sich doch die Position der Manichäer ad absurdum führen. Anderswo das Nähere.

§. 149.

Zweite Frage: Die Thomistischen Beweise für das Dasein Gottes.

Thomas selbst bezeichnet die beiden Extreme, zwischen denen sich seine Lehre über die Erkenntniß des Daseins Gottes in der goldenen, weil wahren, Mitte hält. Als das eine Extrem bezeichnet er die Ansicht derjenigen, welche meinen, das Dasein Gottes bedürfe keines Beweises, weil dasselbe ein „per se notum", eine evidente Thatsache sei — eine Ansicht, die mit der coincidirt, daß die Idee Gottes uns angeboren sei. „De opinione dicentium, quod Deum esse demonstrari non potest, cum sit per se notum" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 10). Als das andere Extrem bezeichnet er die Ansicht derjenigen, welche

dafür halten, das Dasein Gottes könne nicht durch die Vernunft gefunden, sondern müsse blos durch Offenbarung erkannt, also durch Glauben angenommen werden. „De opinione dicentium, quod Deum esse sola fide teneatur et demonstrari non potest“ (l. c. c. 12). Behandeln wir erst die beiden Extreme einzeln und dann die richtige Mitte.

§. 150.

Das eine Extrem.

Die Beantwortung der erstgenannten extremen Ansicht, daß nämlich das Dasein Gottes keines Beweises bedürfe, sondern eine durch sich selbst evidente Wahrheit (per se notum) sei, gibt Thomas in der theologischen Summa folgender Maßen: „Respondeo dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo secundum se et non quoad nos; alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subjecto, quid sit: propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subjecto, quid sit: propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos, qui praedicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boetius (in l. de

hebd.), quod quaedam sunt communes animi conceptiones et per se notae apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo, quod haec propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos et minus nota quoad naturam, sc. per effectus“ (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 1). Dieser Text besagt Alles und ist in Allem — abgesehen von dem „per se notum“, worüber sogleich das Weitere — so einfach und klar, daß es keiner anderen Erklärung mehr bedarf, als der Antworten auf die Objectionen, welche Thomas selbst gibt.

Erste Objection: „videtur, quod Deum esse sit per se notum: illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus, omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta: ergo etc.“ Antwort: „dicendum, quod cognoscere, Deum esse, in aliquo communi sub quodam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum sc. Deus est hominis beatitudo. Homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere, Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis veniens sit Petrus; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud“ (l. c. ad 1).

Zweite Objection: „illa dicuntur esse per se nota, quae statim cognitis terminis cognoscuntur, quod Philosophus attribuit primis demontrationum principiis (in 1. Poster.)... Sed intellecto, quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur, quod Deus *est:* significatur enim hoc nomine id, quo majus significari non potest; majus autem est, quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum. Unde cum intellecto hoc nomine Deus statim sit in intellectu, sequitur etiam, quod sit in re. Ergo, Deum esse, est per se notum". Antwort: „dicendum, quod forte ille, qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderunt, Deum esse corpus. — Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc, quod dicitur, sc. illud, quo majus cogitari non potest: non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat, **id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Non potest argui, quod sit in re,** nisi daretur (zugestanden würde), quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus, Deum non esse" (l. c. ad 2). Weiter unten werden wir den hier berührten sogenannten ontologischen Beweis näher besprechen.

Dritte Objection: „veritatem esse, est per se notum, quia, qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse; si autem est aliquid verum, opportet quod veritas sit; Deus autem est ipsa veritas: ergo Deum esse, est per notum". Antwort: „dicendum, quod, veritatem esse, in communi est per se notum;

sed *primam* veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos" (l. c. ad 3. cf. q. de Ver. t. 10. de mente, a. 12. ad 1).

Diesem könnte noch der Einwand zugefügt werden: der Satz „Deus est colendus" seie ein „per se notum quoad nos" und folglich seie auch Gott selbst ein solches. Dieser Einwand hat aber deßhalb nichts zu bedeuten, weil hier von einem Gebiete der Dinge, dem moralischen nämlich, die Rede ist, welches das metaphysische Gebiet schon zur Voraussetzung hat, also von einem primo in aliquo ordine, nicht aber vom primum simpliciter die Rede ist. Der Satz: Deus est colendus ist allerdings ein per se notum quoad nos, aber unter der Voraussetzung, daß Gott ist und erkannt worden ist, eben so, wie der Satz: parentes sunt honorandi, unter der Voraussetzung, daß es Eltern gibt und als solche erkannt werden, ein per se notum quoad nos ist. Damit ein principium practicum ein per se notum quoad nos sei, daraus folgt noch nicht, daß das entsprechende principium speculativum, worauf sich jenes stützt, auch ein per se notum quoad nos sei.

Man vergleiche zu dem gegebenen Texte aus der Sa. th. auch den in Sa. c. Gent.

Sehen wir uns jetzt die Sache mit dem „per se notum" näher an.

§. 151.

Erklärung zu dem „per se notum".

Die Begriffsentwickelung und Festsetzung des „per se notum" ist zu wichtig, um nicht besonders behandelt

werden zu müssen, und betreffs der Thomistischen Eintheilung des per se notum ist die Opposition, durch welche die Thomistische Wahrheit wiederum hindurch passiren muß, belangreich genug, um besonders vorgeführt zu werden.

Was den Begriff des „per se notum" anbetrifft, so steht das „per se notum" gegenüber dem „per aliud notum". Jenes ist die durch sich selbst evidente Wahrheit; dieses die demonstrirbare Wahrheit, wie wir denn in der Erkenntnißtheorie gesagt, daß alle Wahrheiten zu der einen oder zu der anderen Classe gehören, also entweder „principia", oder „principiata" sind. In der Logik haben wir gezeigt, daß die Demonstration nichts anderes ist, als die Beleuchtung einer dunklen Wahrheit durch eine helle als durch ein Medium, welches darum eben das „medium probationis" genannt wird; und wo immer ein solches medium vorhanden ist, da kann und muß die Probation eintreten, bis wir in letzter Instanz auf eine Wahrheit geführt werden, die (nicht propter defectum, sondern propter superabundantiam luminis) keines Medium der Beleuchtung mehr bedarf und auch in der That nicht mehr haben kann. Alles, was bei einer solchen letzten Position zu geschehen hat, reducirt sich auf eine Worterklärung (explicatio terminorum), so daß unmittelbar durch diese explicatio terminorum die Sache selbst einleuchtet in ihrer Wahrheit. Daher denn auch solche Wahrheit nicht eigentlich „erkannte" (als per causam scita) oder „Erkenntnisse", als vielmehr „**Principien** des Erkennens" genannt werden (cf. Logik).

Wenn nun Thomas sagt: „ex hoc aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subjecti, ut homo est animal; nam animal est

de ratione hominis“ (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 1); oder: „illa dicuntur per se nota, quae statim cognitis terminis cognoscuntur, sicut cognito, quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur, quod omne totum est majus sua parte“ (Sa. c. Gent. l. 1. c. 10); oder: „propositiones illas apportet esse notissimas in se, in quibus idem de se ipso praedicatur, ut homo est homo, vel quarum praedicata in definitionibus subjectorum includuntur, ut homo est animal“ (ibid. 3); oder: quando „praedicatum vel est idem cum subjecto vel saltem in definitione subjecti includitur“ (ibid.); oder: „ad hoc, quod aliquid sit per se notum, nihil aliud requiritur, nisi ut praedicatum sit de ratione subjecti; tunc enim subjectum cogitari non potest sine hoc, quod praedicatum sibi inesse appareat“ (Q. de Ver. 10. de mente, a. 12); oder: „illa sunt nobis per se nota, quorum cognitio naturaliter (im Gegensatze zu artificialiter d. i. demonstrative) est nobis indita“ (ibid. in princ.); so haben wir in alle diesem ein und dieselbe Definition von der durch sich selbst evidenten Wahrheit, und diese Definition kann distinct und vollständig so gefasst werden: propositio per se nota est ea, in qua praedicatum aut est idem cum subjecto aut immediate includitur in ratione subjecti, was nichts anderes besagt, als dieses: per se notum est, quod statim ex explicatione termini innotescit. Also dann ist etwas durch sich evident, wenn das Prädicat entweder adäquat identisch ist dem Subjecte, (homo est homo) oder wenn das Prädicat eine Wesenheitsdifferenz vom Subjecte ausdrückt, ohne welche das Subject selbst nicht gefasst wird (homo est animal), oder wenn das Prädicat endlich eine derartige Beschaffenheit des Subjects enthält, daß diese Beschaffenheit als noth-

wendig aus dem Subjecte emanirende und deßhalb stets nothwendig mit ihm verbundene Eigenthümlichkeit (propria passio) in der Natur des Subjects ihre unmittelbare Erklärung findet (homo est educabilis s. disciplinae susceptivus). Dieser letztere Fall, worin also diejenigen Sätze, in denen die passiones propriae von dem Subjecte ausgesagt werden, mit zu den propositiones per se notae gezählt sind, bedarf jedoch der Restriction durch folgende Distinction: die dem Subjecte nothwendig folgende und unmittelbar aus dem Subjecte emanirende Proprietät (propria passio) kann in doppelter Weise gefasst werden, entweder mit Rücksicht auf das Subject, dieses realiter genommen, oder mit Rücksicht auf die Definition vom Subject, durch welche Definition uns das Subject selbst einleuchtet. Wird die Proprietät in ersterer Weise genommen, also direct auf die Realität des Subjects, dem sie unmittelbar (ohne Vermittelung durch ein anderes Medium) inhaftet, so kann insofern allerdings von einer veritas per se nota die Rede sein. Wird aber die propria passio auf die Definition bezogen, so ist eben diese Definition das Medium, wodurch die Beziehung geschieht, und so darf von keiner veritas per se nota die Rede sein; denn, obwohl die Definition nur ein ens rationis ist und also nur ein medium rationis zwischen die Realität des Subjects und ihre Proprietät tritt, so reicht dieses medium rationis doch schon hin, um die Unmittelbarkeit der Evidenz aufzuheben. In dieser Weise dürfte die nicht geringe Streitfrage beendigt sein: ob die Sätze, in welchen die propriae passiones von ihrem Subjecte ausgesagt werden, mit zu den propositiones per se notae gehören oder nicht? Thomas hat bei seiner Definition einen Ausdruck gewählt (nämlich: quando praedi-

catum est de ratione subjecti oder quando praedicatum includitur in ratione subjecti), der die propriae passiones nicht geradezu ausschließt, aber auch nicht geradezu einschließt, aber unter gegebener Distinction sehr wohl mit befassen kann. In Gesagtem ist selbstverständlich das Medium der Erkenntniß, welches die propositio per se nota aufhebt und eine propositio demonstrabilis ausmacht, als medium intrinsecum verstanden d. h. als eine Vermittelung, die in der Natur der Sache constitutiv eingeschlossen liegt. Der Gegensatz ist ein medium extrinsecum d. h. ein außerhalb der Sache liegendes und per accidens hinzukommendes, als z. B. andere Wissenschaften, Autorität oder auch die reductio ad impossibile. Dieses nennt man „probare ex extraneis, ersteres: probare ex propriis. Eine probatio ex extraneis oder per reduct. ad impossibile hebt die propositio per se nota nicht auf, da diese Probation nur accidentaliter zu ihr hinzukommt. Das Uebrige betreffs der Begriffsentwickelung und der Definition wird durch Einiges noch über die Opposition gegen die Eintheilung des Thomas zu sagende klar werden.

Thomas theilt constant dies „per se notum“ doppelt und zwar nur doppelt: 1. per se notum *in se*, und 2. per se notum *quoad nos*. Ersteres heißt so viel, als: per se notum in se *tantum*; Letzteres Eintheilungsglied, so viel, als: per se notum in se *et* quoad nos, weil sonst, wenn letzteres hieße „per se notum non in se, sed tantum quoad nos“ eine Contradiction besagt wäre. Es fragt sich: ob diese Thomistische Eintheilung adäquat ist. Sie hat eine doppelte extreme Opposition erfahren müssen: die eine extreme Ansicht (Scotus, Molina) meint jede propositio per se nota seie nur eine „quoad nos“

und somit wäre die Eintheilung des Thomas überflüssig; die andere extreme Ansicht (Morleta u. A.) meint, es gebe noch ein drittes Theilungsglied, das Thomas vergessen, nämlich „tantum quoad nos“ und somit seie die Eintheilung des Thomas nicht adäquat. Lassen wir Thomas sich selbst erst erklären. Die Eintheilung ist von Aristoteles, und Thomas rechtfertigt ihn (1. Poster. lect. 5) so: „Ad hujus autem manifestationem divisionis sciendum est, quod quaelibet propositio, cujus praedicatum est in ratione subjecti, est immediata et per se nota, quantum est de se. Sed quarumdam propositionum termini sunt tales, quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum et alia, quae sunt entis in quantum ens; nam ens est prima conceptio intellectus. Unde opportet, quod tales propositiones non solum in se, sed etiam quoad nos, quasi per se notae habeantur, sicut quod non contingit idem esse et non esse, et quod totum sit majus sua parte, et similia. Unde et hujusmodi principia omnes scientiae accipiunt a Metaphysica, cujus est considerare ens simpliciter et ea, quae sunt entis. Quaedam vero propositiones sunt immediatae, quarum termini non sunt apud omnes noti: unde, licet praedicatum sit de ratione subjecti, tamen, quia definitio subjecti non est omnibus nota, non est necessarium, quod tales propositiones ab omnibus concedantur; sicut haec propositio: omnes recti anguli sunt aequales, quantum est in se, est per se nota sive immediata, quia aequalitas cadit in definitione anguli recti; et ideo cum quadam positione recipiuntur hujusmodi principia“. So erklärt Thomas den Aristoteles, und ganz dasselbe lehrt er in unserer Quästion (l. c. q. 2. a. 1). Eine weitere Erklärung dürfte vollends überflüssig sein, ergibt sich aber

aus den gegnerischen Oppositionen, die wir jetzt vornehmen wollen.

Die Einen*) meinten also, es gebe keine propositio per se nota, die nicht zugleich „nobis nota“ sei, wenn im eigentlichen Sinne (proprie) von der Proposition (im Intellecte oder im Worte) die Rede sei; freilich könne in der objectiven Sache das Ding sich so verhalten, wie Thomas sage; aber diese objective Sache könne doch nicht „Proposition“ genannt werden, da von dieser nur dann die Rede sei, wenn die objective Sache in Concepte und Ausdrücke (termini) gefasst werde; man nehme also, wenn man in besagter Weise mit Thomas reden wolle, die Sache selbst für die „Proposition“ und das sei eine ganz „uneigentliche“ Redeweise. So Molina, der hierin dem Scotus folgt. Das ist ein Muster von Beispiel, wie man, wo immer es auch sei, dem Thomas eins anzuklecksen sucht. Die, welche so sprechen, scheinen gar nicht zu verstehen, was die Eintheilung der Proposition in propositio objectiva (veritas objectiva) und propositio formalis (veritas formalis) besagt. Die propositio formalis ist der in Begriff und Wort (conceptus et voces significantes enuntiative) gefasste Ausdruck einer objectiven Wahrheit. Die propositio objectiva ist die Wahrheit der Dinge, insofern diese Wahrheit das unmittelbare Object für die propositio formalis ist. Diese objective Wahrheit wird nicht im uneigentlichen Sinne, sondern im eigentlichen Sinne „Proposition“ (propositio objectiva) genannt, obschon sie uns nicht manifestirt werden kann ohne den Redeausdruck oder die propositio for-

---

*) S. Molina im Commentar zu p. 1. q. 1. a. 1. §. addamus deinde.

malis, welche nichts anderes ist, als die mit Bezug auf uns geschehende Application der objectiven Wahrheit. Die objective Proposition ist also der **Connex, in welchem Subject und Prädicat ihrer Natur nach oder ihrem realen Sachverhalte noch stehen;** und auf diesem realen Sachconnexe gründet einzig die propositio formalis; nicht aber ist die propositio objectiva die objective Sache selbst in dem crassen Sinne, wie die Gegner meinen. Offenbar ist es ganz etwas anderes: „die Sache selbst", und ganz etwas anderes; die Sache, „in sofern sie in ihrem objectiven Connexe der in ihr eingeschlossenen Elemente genommen und so als Fundament für den formalen Satzausdruck gefasst wird". Dieser formale Satzausdruck kommt den Dingen zu, weder als schon erfasst, noch als bloße Sache, sondern als „erfassbar"; und das ist es, was mit der propositio objectiva besagt werden soll. Mit dieser richtigen Fassung der propositio objectiva ist aber sofort die Eintheilung des Thomas in das per se notum „in se" und „quoad nos" gerechtfertigt und sicher gestellt.

Die anderseitigen Gegner meinten, die Thomistische Eintheilung seie defectuos, weil ein Theilungsglied ausgelassen, nämlich das per se notum *„quoad nos tantum"*. Sie meinen also: es könne eine Wahrheit geben, die nicht an sich, sondern nur mit Bezug auf uns evident durch sich selbst sei, wie z. B. der Schnee ist weiß, das Feuer warm, weil unmittelbar nach der ausgeübten Sinnesthätigkeit des Auges und des Gefühles der Intellect urtheilt: der Schnee ist weiß, das Feuer warm.

Diese Position ist eben so leichtfertig und unrichtig, als die vorgenannte. Was zuvörderst die aus der Sinnesthätigkeit und Sinnesgewissheit hergenommenen Bei-

spiele anbetrifft, so verwechselt man den singulären (historischen) Satz: **dieser** (von mir gesehene) Schnee ist weiß; **dieses** (von mir gefühlte) Feuer ist warm, mit dem universalen (intellectuellen) Satze: der Schnee (aller) ist weiß, das Feuer (alles) ist warm. Diese universalen Sätze bedürfen einer sehr weit vermittelten Erkenntniß (durch Induction und Demonstration), ehe sie als wahr gelten können. Ferner: es genügt zu einer propositio per se nota quoad nos durchaus nicht die **Sicherheit**, welche wir haben von einer Wahrheit in singulär subjectiver Weise (das ist ja möglicher Weise eine falsche Subjectivität), sondern es muß die universal subjective (oder objectiv-subjective) sein. Diese universal (oder intellectuell) subjective Sicherheit ist aber nicht vorhanden und kann nicht vorhanden sein, so lange und so oft ein medium probationis vorhanden, das ich nicht applicirt und noch nicht erprobt habe, ja noch nicht kenne. Dann kann ja meine subjective Sicherheit möglicher Weise ganz umgestoßen werden. Das ist aber ganz gegen die Natur der Evidenz, die eine solche durch sich selbst ist. Diese Evidenz, wie sie der proportio per se nota eignet, verlangt nicht blos, daß kein medium cognitionis factisch vorhanden ist, sondern daß ontologisch oder metaphysisch (speculativ) genommen kein medium vorhanden ist, daß also auch gar **kein** medium vorhanden sein **kann**, daß jegliches medium durch die selbsteigene wesentliche Natur der erkannten Sache geradezu auch der Möglichkeit nach ausgeschlossen wird. Alle ähnliche Sätze, die aus der Sinnesthätigkeit genommen werden, wie die genannten, haben nun aber wirklich ihr medium prob., ja ihre media, die oft sehr vielfach sind und lange Demonstrationen erheischen. Bei jenen Sinneswahrheiten ist es ja auch nicht

wahr, daß wir durch sie belehrt werden, die Sache seie schlechthin so; sondern wir werden über solche nur belehrt: die Sache seie der Regel nach oder meistentheils (ut plurineum) so, nicht aber absolut nothwendig. So lange kein per se notum in se, sondern blos ein „tantum quoad nos" geboten wird, haben wir es mit contingenten Thatsachen zu thun, insofern wenigstens **mit Bezug auf uns** die Sache nur als contingente Thatsache erscheint. Diese Contingenz widerspricht aber geradezu der unmittelbaren Evidenz in Bezug auf die Sicherheit, wenn man nicht in ein anderes Gebiet flüchtet, in das der **eingeborenen Ideen.** Dieses soll es auch wohl sein, was die Gegner verführt hat. Die Erkenntniß durch eingeborene Ideen wäre eine Art der cognitio intuitiva. Aber diese dürfte man noch nicht mit der veritas per se nota verwechseln. Wäre eine solche cognitio intuitiva im Intellecte vorhanden, so könnte die Sicherheit der Erkenntniß nur eintreten dadurch, daß wir, wie die Engel, nicht discursiv erkännten, sondern durch die Conclusionen hindurch auch die durch sich evidenten Principien schauten, auf welche jene gegründet sind, oder es müßte ein ganz anderes (uns unbekanntes) criterium certitudinis gegeben sein, das mit Bezug auf die erkannte Wahrheit ein principium externum wäre (wie z. B. das ex autoritate beim göttlichen Glauben) und dann wäre unsere Erkenntniß eine specifisch verschiedene, als sie eben jetzt ist. Dann könnten wir aber nicht mehr von einer propositio „per se" nota reden in dem Sinne des Thomas. Diese, und keine andere, theilt Thomas: also wäre es nicht blos linkisch, das „quoad nos tantum et non per se" als Theilungsglied aufzuführen, sondern gegen alle Regel der Theilung. Sollte letzteres Glied vorhanden

sein, so könnte es offenbar nicht als Theilungsglied des „per se notum“, sondern nur als ein ganz anderes Genus von Erkenntniß aufgeführt werden, von der wir Peripatetiker nichts wissen; die visionären Philosophen mögen sich damit befassen. Ehe wir auf diese Hypothese von eingeborenen Ideen, aus denen heraus unmittelbar die Erkenntniß sich einfinde, einzugehen brauchen, muß man uns zeigen, daß sie keine „Hypothese“, sondern unumstößliche Sicherheit ist. Mag diese Demonstration endlich glücklich reüssiren: sie bleibt Demonstration und tödtet damit sich selbst als Princip.

§. 152.

Das andere Extrem.

Das gegentheilige Extrem ist die Ansicht, daß das Dasein Gottes nicht demonstrirt, sondern nur durch Offenbarung gewußt, also nur durch Glauben erfasst werden könne. „Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim, quod, Deum esse, non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum. Ad hoc autem dicendum moti sunt propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse*). — Posset autem hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorumdam Philosophorum dictis, qui ostendunt in Deo per rationem idem esse essentiam et esse, sc. id, quod respondetur ad *quid est*, et ad quaesti-

---

*) Man erinnere sich des Prologs §. 137.

onem *an est*. Via autem rationis perveniri non potest, ut sciatur de Deo, quid est; unde nec ratione videtur posse demonstrari, an Deus sit. —

Item: si principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem Philosophi, opportet accipere, quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est definitio, secundum Philosophum (in 4. Metaph. text. 28): nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remotâ divinae essentiae vel quiditatis cognitione.

Item: si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt (ut in Poster. text. 33. ostenditur), ea, quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Hujusmodi autem est, Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

Hujusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet; tum ex ipso scientiarum ordine [nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem, ut dicitur in 4. Metaph. text. 7]; tum ex Philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt; tum etiam apostolica veritate asserente Rom. 1, 20: *invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis, quale sit, ignotum est, sicut ejus essentia*); non autem intelligitur de esse, quod significat compo-

---

*) Cf. m. „Supplementband zum I. Bd. m. Sch.: die Correctur des P. Ventura, §. 17. ꝛc. und §. 22.

sitionem intellectus *); sic enim esse Deum, sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, quae exprimat Deum esse.

In rationibus autem, in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio (d. h. pro medio demonstrationis) divinam essentiam sive quiditatem, ut secunda ratio proponebat; sed loco quiditatis accipitur pro medio **effectus**, sicut accidit in demonstrationibus *quia;* et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis *Deus.* Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc, quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedit, ejus tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt; et sic nostrae cognitionis origo in sensu est, etiam de his, quae sensum excedunt" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 12).

§. 153.

Die goldene Mitte.

Diesen beiden extremen Ansichten gegenüber ist mit Thomas und dem ganzen philosophischen und christlichen Alterthum zu lehren, daß das Dasein Gottes wirklich und im rigurosen Sinne des Wortes demonstrirt werden könne, wenn auch nicht durch die vollkommenere demonstratio propter quid, so doch durch die unvollkommenere,

*) Cf. oben §. 151.

aber doch in ihrem beschränkteren Bereiche stringente demonstratio quia*). „Respondeo dicendum, quod duplex est demonstratio: una, quae est per causam et dicitur *propter quid*, et haec est per priora simpliciter. Alia est per effectum et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea, quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior, quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari, propriam causam ejus *esse*, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia, cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos“ (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 1).

Die drei Objectionen, welche Thomas sich macht, sind folgende:

Erste Objection: „Deum esse, est articulus fidei. Sed ea, quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia... Ergo.“ Antwort: „dicendum, quod Deum esse et alia hujusmodi, quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo (ut dicitur Rom. 1), non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet, illud, quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit“**) (l. c. ad 1).

Zweite Objection: „medium demonstrationis est

---

*) Ueber diese beiden Demonstrationsarten s. m. Logik.
**) Cf. m. Logik.

quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est. Ergo.“ Antwort: „dicendum, quod, cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad demonstrandum, causam esse. Et hoc maxime contingit in Deo: quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio, quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quaestio *quid est* sequitur quaestionem *an est.* Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur. Unde demonstrando, Deum esse, per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus“ (l. c. ad 2).

Dritte Objection: „si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti. Finiti autem ad infinitum non est proportio. Ergo.“ Antwort: „dicendum, quod per effectus non proportionatos causae non potest **perfecta** cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari, causam **esse**, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari, Deum **esse**, licet per eos **non perfecte** possumus eum cognoscere secundum suam essentiam“ *) (l. c. ad 3).

§. 154.

Die einzelnen Beweise. Allgemeine Zusammenfassung.

Fünf Beweise hat Thomas als die vorzugsweise festzuhaltenden ausgewählt. Cajetan bemerkt dazu richtig,

*) Cf. m. Logik.

daß mit diesen fünf Beweisen eben so viele Attribute gegeben sind, die sich nur bei dem unerschaffenen Sein einfinden können, so zwar, daß durch Beweis des Daseins jener das Dasein dieses bewiesen ist. Der **erste** Beweis wird hergenommen von der Bewegung als von dem uns am meisten sensiblen Effect*), also von dem ens mobile, dem Objecte der Physik: daraus wird das „ens immobile“ und consequent das „ens ab omni mutatione liberum“ bewiesen. Der **zweite** Beweis thut dar, daß es eine „prima causa efficiens“ gibt. Der **dritte**: daß es ein „ens necessarium et a se“ gibt. Der **vierte**: daß es ein „primum et maximum ens“ gibt. Der **fünfte**: daß es einen „primus gubernator omnium“ gibt. Von diesen fünf Bedingungen oder Attributen hängen alle anderen Attribute ab: aus der immobilitas folgt die immutabilitas und weiterhin die immensitas, aeternitas u. s. w. Aus der prima causa efficiens folgt die omnipotentia. Aus dem ens necessarium et a se folgen die perfectio (plenitudo perfectionis), bonitas, immaterialitas, actus purus u. s. w. Aus dem primum et maximum ens folgt die simplicitas, eminentia, non esse corpus, non esse in praedicamento, daß es sei suum esse, die infinitas, unitas u. s. w. Aus dem primum gubernans folgen die sapientia, voluntas, providentia, existentia idearum u. s. w. So hat Thomas in und aus diesen fünf Beweisen alles eingeschlossen und aufgeschlossen, was den bewunderungswürdigen Tractat von Gott ausfüllt. Daß aber Thomas bei diesen Beweisen noch nicht direct

---

*) Denn: „ipsum facere et fieri, causare et causari, non nisi per motum nobis sensibiliter innotescit“ sagt Joh. a. s. Th. Curs. theol. tom. I. p. 74.

von der Beschaffenheit oder den Eigenschaften Gottes reden will, sondern vorerst sich dieser Beweise blos bedient, um die Existenz Gottes darzuthun, beweisen die am Ende dieser Quästion und im Proöminum zur folgenden Quästion sich befindlichen Worte: „cognito de aliquo, *an sit*, restat, *quo modo* sit, ut sciatur de eo, *quid* sit". Die genannten fünf Attribute, welche in den fünf Beweisen liegen, erscheinen hier nur als Bedingungen*). Die fünf Beweise kann man als aus der Physik, Metaphysik und Moral hergenommenen betrachten und benennen, wie das neuerdings geschehen. Dann beachte man aber, daß bei einer solchen Fassung und Benennung das **Materiale** es ist, von dem die Benennung hergenommen wird, nicht das **Formale** des Beweises.

Noch sei vorausbemerkt, daß die aus den fünf Beweisen resultirenden Dinge, nämlich der primus motor immobilis, die prima causa, das ens necessarium, das ens perfectissimum und der supremus gubernator nicht als vereinzelte Dinge resultiren, sondern als Einheitliches, identisches Wesen. Denn, sobald auch nur Eins aus den fünf Dingen feststeht, folgen alle übrigen als mit ihm verbunden und identisch: der primus motor immobilis

*) Wegen der S. 100 gemachten Anmerkung sei hier (da in diesem Bande nur das Dasein Gottes genommen wird) weiter bemerkt: wenn es sich nicht blos um die Erkenntniß der Existenz, sondern um die Erkenntniß Gottes überhaupt handelt, so gelten die l. c. angeführten drei Wege: via causalitatis, via negationis, via excellentiae (seu positionis). Die Verbindung mit den hier gegebenen 5 Beweisen ist dann dieser: im 1. und 2. Beweise liegt die virtus (sempiterna); im 3. die sempiternitas; im 4. die essentia; im 5. die divinitas.

kann nicht sein, ohne daß er zugleich die prima causa sei; diese kann nicht sein, ohne daß sie ens a se et necessarium sei; dieses wieder nicht, ohne daß es das ens perfectissimum sei; und abermals dieses nicht, ohne daß es der supremus gubernator sei, (sobald Dinge außer ihm existiren)*).

§. 155.

Erster Beweis:

Das ens immobile.

Den ersten Beweis fasst Thomas in der theologischen Summa in größter exactester Kürze folgender Maßen: „Prima et perfectior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in

*) Es sei hier noch bemerkt, daß man nicht zu voreilig sein wolle im Fassen des Beweises. Thomas geht, wie das unser Erkenntnißmodus erfordert, allmählig voran, wird so immer distincter, bis zuletzt, nachdem Alles zusammengekettet und längst in einander verschlungen ist, die volle Demonstration, wie man sie so voreilig gewöhnlich verlangt, vollendet ist. Diese Bemerkung werden wir zu wiederholen haben, wenn wir später von dem persönlichen Sein Gottes sprechen; sie ist als von überaus belangreicher Wichtigkeit ganz besonders dem Gedächtniß und der Nachachtung zu empfehlen.

actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu, sicut calidum in actu, ut ignis facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo, quod movetur, opportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, opportet et ipsum ab alio moveri, — et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent, nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est, devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum" (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 3. Cf. Sa. c. Gent. l. 1. c. 13).

§. 156.

Erklärung.

Zum Verständnisse dieses Beweises (so wie der nachfolgenden durch die causas efficientes) ist zu wissen, daß die Subordination der bewegenden oder agirenden Ursachen doppelter Art ist: nämlich ein subordinatio per se und per accidens. Die subordinatio per se ist dann vorhanden, wenn das eine movens oder agens des actua-

len Influxes von Seite des höheren Agens oder Movens bedarf, um wirklich (actualiter) agiren zu können. In dieser Weise sind die causae secundae oder die Creaturen untergeordnet der causa prima oder Gott. Die subordinatio per accidens ist da, wo das eine Agens die active Kraft (virtus activa, nicht actualis) zwar von einem anderen Agens empfängt, ohne jedoch des actualen Influxes dieses letzteren Agens zu bedürfen, um agiren zu können. In dieser letztern Weise empfängt z. B. das Kind vom Vater seine Kraft, agirt aber ohne den fortwährenden Influx des Vaters. Die Bezeichnung „per accidens“ für diese Art Subordination liegt darin richtig, daß es für die Action des Kindes durchaus ein „per accidens“ ist, von dem Vater abzustammen oder nicht und so der Sohn wieder weiter zeuge oder nicht. — Wenn nun auch in den per accidens agirenden Moventien der processus in infinitum zugestanden werden kann, so doch durchaus nicht in den per se agirenden Moventien oder Ursachen. Denn in letzterem Falle agirt kein Movens, als nur in Kraft des primum movens. Sobald also letzteres fehlt oder aufhört zu bewegen, bewegt sich folgerichtig nichts mehr. Diese letztere Subordination ist natürlicher Weise, wie von selbst einleuchtet, hier verstanden. Wenn nun auch, wie eben gesagt, bei der Bewegung der causae per accidens der processus in infinitum statuirt würde, so ist derselbe doch in keinem Falle, ohne diese Reihe einzuordnen in die andere Reihe der per se subordinirten Ursachen. Denn nicht darin liegt die Kraft des Thomistischen Beweises, daß es keine infinite Reihe von zeugenden und gezeugten, bewegenden und bewegten Ursachen geben könne; sondern daß außer dieser Reihe (ob finit oder infinit, bleibt sich hier gleich) eine

Quelle oder ein **Ursprung** der Bewegung vorhanden sein muß, welche erste bewegende Ursache den Grund der Bewegung **in sich selbst** trägt, nicht aber von einem Anderen empfängt. Offenbar bleibt es sich nämlich gleich rücksichtlich der Unterordnung des Bewegenden und nicht Bewegten, des Bewegten und Bewegenden, ob bei letzterem Theile der Kette zwei oder drei Glieder oder eine infinite Reihe von Gliedern als vorhanden angenommen wird. Nur das steht unerschütterlich fest: letztere Reihe, ohne in das andere Genus der durch sich bewegenden Ursache übergehen zu wollen, ist ein Absurdum. Die Sache ist distinct diese: wenn wir nicht in einem primum movens immobile sistiren wollen, so muß entweder eine infinite Reihe, sei es auch durch verschiedene Gattungen von Ursachen hindurchgehend, angenommen werden, deren Glieder sämmtlich „bewegt bewegend" sind; oder es muß ein Cirkel der Bewegung statuirt werden, so daß die Glieder sich wechselseitig bewegen und bewegt werden, nicht in demselben Genus der Ursache. Ersterer Fall ist bereits als unstatthaft angegeben. Zweiter Fall ist deßhalb hier ein circulus vitiosus, weil wir finaliter hier in der Bewegung auf dasselbe Genus der Ursache zurückkommen, also das idem sub eodem respectu haben. Wie wir später näher sehen, muß nämlich unser primum movens ein primum in jeder Hinsicht d. h. in omni genere causae immobile sein. Doch hier genügt uns vorerst vollends, daß es in demselben Genus der Ursache keine Cirkelbewegung geben kann, ohne einen circulus vitiosus zu bekommen: also in genere causae efficientis haben wir ein primum movens oder efficiens, das von keinem Anderen abhängt, von dem also Alles andere abhängt. Von größerer Bedeutung, als das Gesagte, ist das hier

applicirte Axiom: omne, quod movetur, ab alio movetur. Seit der Streit über die praemotio physica losbrach, welcher jenes Axiom gar zu günstig zulächelt, fing man an, den Beweis des Thomas hier nicht als stichhaltig passiren zu lassen und auch Suarez hat hier wieder zu flicken an Thomas*). Fürchten wir nichts, als nur Gott! Thomas argumentirt so: „idem non potest esse movens et motum secundum idem: ergo omne, quod movetur, ab alio movetur". Nichts richtiger, nichts stichhaltiger, als das. Beweis: ein und dasselbe identische Ding kann nicht unter ein und demselben Gesichtspuncte zugleich in der Potenz und zugleich im Acte sich befinden. Das ist vermöge des principium contradictionis evident. Unter einem gewissen Gesichtspuncte in der Potenz (also im Streben nach dem Acte) sein, heißt nichts anderes, als: unter eben diesem Gesichtspuncte **nicht** im Acte sein (das zu Erstrebende nicht besitzen); letzteres sind offenbar nur andere Worte für ersteres. Appliciren wir den Satz auf die Bewegung. In so fern (nicht mehr und nicht weniger) **wird etwas bewegt,** in wie fern es in der Potenz ist; denn: „moveri est reduci de potentia in actum", wie bekannt. Dagegen: in so fern **bewegt** etwas, in wie fern es im Acte ist; denn: „movere est agere (seu actum produ-

---

*) Wenn man das Centrum verrückt, so werden auch alle Peripheriepuncte verrückt mehr oder weniger: so in der Sache des Abfalls von Thomas. Nachdem man einmal in einem Centralpuncte von Thomas abgefallen war, so hatte man an allen Ecken und Kanten zu thun. Das ist ein Beweis, wie consequent Thomas seine Principien durchgeführt hat. Wir werden sogleich sehen, wie hier die praemotio physica den Gegnern in's Spiel kam.

cere)"; „nihil autem agit, nisi in quantum est actu" (Th.), wie bekannt. Also: wenn ein und dasselbe identische Ding unter ein und demselben Gesichtspuncte sich selbst bewegte, so wäre es unter ein und demselben Gesichtspuncte zugleich in der Potenz und im Acte. Das aber ist ein Absurdum. So der Beweis des Thomas. Sehen wir nun die Flickereien der Gegner. Man tritt unserer Sache so entgegen: ein und dasselbe identische Wesen kann zugleich in der Potenz und **virtuell** im Acte sein, so daß es sich selbst zum **formalen** Acte bewegen könne. Also: dieses betreffende Agens könne **formal** in der **Potenz** und **virtuell** im Acte sein. Dadurch wäre dem Widerspruche ausgewichen, daß unter demselben identischen Gesichtspuncte Potenz und Act vorhanden wären, da ja in der gegnerischen Position der Gesichtspunct (durch das formal und virtual) wechselt; und es wäre zugleich die Unhaltbarkeit unseres Axioms in der gegebenen Thomistischen Application dargelegt, da ja durch die Einwendung der Gegner ein und dasselbe Wesen unter dem einen Gesichtspuncte formal in der Potenz, unter dem anderen Gesichtspuncte virtual im Acte, sich selbst wohl bewegen könne, ohne von einem Anderen bewegt zu werden. In dieser Weise, meint Suarez (Metaph. disp. 29. sect. 1. n. 7.) gebe es viele Dinge, welche sich durch ihre virtuale Actualität bewegen und sich so selbst zum **formalen** Acte hinüber führen (evolviren, würden die Neuern sagen), wie das z. B. bei dem Begehrungsvermögen oder Willen zu sehen sei, oder am Wasser, das von selbst seine vorige Kälte wieder annimmt, wie die schweren Dinge von selbst gravitiren, wie die lebenden Wesen alle aus der virtualen Activität rein aus sich selbst heraus sich zum formalen Acte bewe-

gen*). So die Gegner. Und was wäre denn diesen Gegnern zu entgegnen? Wir wollen das sofort sehen. Um gründlich zu Werke zu gehen, müssen wir jedoch einen Schritt tiefer Boden fassen. Der Satz: „omne, quod movetur, ab alio movetur“ kann in doppelter Weise verstanden werden: erstens so, daß ein Movens von einem Andern und zwar Höheren in Bewegung gesetzt werden muß, selbst wenn jenes auch sich selbst bewegen soll. Das so Bewegte bewegt dann weiter, aber nur in Kraft der zuerst empfangenen höheren Motion. Zweitens: alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt zum wenigsten mittelbar oder indirect, insofern es nämlich seine Bewegungskraft nicht durch sich besitzt, sondern empfangen muß, selbst für den Fall, daß es sich selbst bewegt. Nehmen wir diese beiden Sinne einzeln. **Erster** Sinn des Axioms „omne, quod movetur, ab alio movetur“: Der zuerst genannte Sinn ist der wahre und eigentliche Sinn dieses Axioms und er gilt von jeglicher Bewegung oder Thätigkeit, welche nicht die absolut primäre und folglich die absolut unabhängige ist. Sei es nun, daß das secundäre Movens blos concomitanter oder auch antecedenter von dem primären Movens bewegt wird, jedenfalls kommt jenes secundäre Movens nicht

---

*) Wer in m. Moral den Tractat über die Freiheit gelesen, wird sofort sehen, wie die ganze Opposition auf der Bekämpfung der „praemotio divina“ beruht, da die Gegner ein freies Agens wollen, das sich selbst actualisirt in erster Selbstentscheidung. Man erinnere sich: „cum aliquid se ipsum movet, non excluditur, quin ab alio moveatur, sc. a Deo, qui est prima causa movens causas et naturales et voluntarias“ (Sa. th. p. 1. q. 83 a. 1. ad 3. cf. q. 105. a. 4).

zum Acte der Bewegung, ohne daß es bewegt wird, wenn wir nicht blos den Begriff von secundären nicht zerstören, sondern auch Contradictionen vermeiden wollen. Die Gegner, unterscheidend zwischen der Potenz und dem virtuellen Acte, um so die actuelle Bewegung aus dem secundären Movens selbst entstehen zu lassen, fassen den Begriff von actus virtualis (oder, dasselbe ist, potentia activa) der secundären Agentien mangelhaft. Die potentia activa steht gegenüber der potentia passiva. Während letztere sich **blos** receptiv verhält, ist erstere dagegen eine solche, die **auch** activ werden kann. Damit ist aber nicht gesagt, daß diese Activität eine absolute wäre, die nicht zuvor den Influx des primären Movens bedürfe, um activ auftreten zu können. Im Gegentheil, wie nichts Creatürliches (Secundäres) reiner Act ist, so ist auch die secundäre oder creatürliche Activität ein Gemisch (compositum) aus Passivität (Potenz) und Activität (Act). Das liegt eben in der Unvollkommenheit ihrer Natur, oder besser: darin (d. h. in dieser partialen Actualität) liegt eben ihre Unvollkommwenheit. Die creatürliche potentia activa ist passiv, insoweit sie der Bewegung durch das primäre Agens bedarf; sie ist activ, insoweit sie durch diese recipirte Actualisirung dann selbst agirt. Genauer die Sache genommen: man muß unterscheiden zwischen dem „agiren **können**" und dem „**wirklichen** Agiren": ersteres ist der actus virtualis; letzteres der actus formalis. Der actus virtualis oder die potentia activa wird also nur insofern so benannt und muß so benannt werden, weil sie agiren **kann**, ohne daß damit gesagt sei, daß sie keines Motor bedürfe, um den formalen Act der Bewegung zu setzen. Damit ein actives Movens oder besser ein Movens mit der potentia activa

(oder dem actus virtualis) sich actual (im formalen, nicht virtualen Acte) sich bewege, wird nothwendig vorausgesetzt, daß es vorher formal in Actualität sich befinde, wenn wir nicht in das Absurdum fallen wollen, daß eine Potenz sich selbst actualisiren soll („nulla potentia reducit se ipsam in actum"; und: „nihil agit, nisi in quantum est actu" Th. ubique)*). Sagt man also: die virtuale Actualität oder Potenz genüge zur actualen Bewegung, so ist das „genügen" (sufficere; man denke an gratia sufficiens) äquivok, so wie wir auch die Aequivocation des „können" bei der Lehre von der Freiheit (s. Moral) kennen gelernt haben. Sie „genügt", insofern von Seite des secundären Agens anders nicht vorhanden zu sein braucht (und auch nichts anderes vorhanden sein kann); sie genügt aber nicht, insofern wir das secundäre Agens losreißen von dem primären und so das secundäre Agens abstract fassen, ja consequent dasselbe in seiner concreten Totalität destruiren. — Was die von den Gegnern beigebrachten Beispiele anbetrifft, so hinken alle mit beiden Füßen: die lebenden Wesen bewegen sich, so, daß der eine Theil ein bewegt werdender,

---

*) Es sollte überflüssig sein, noch zu bemerken, daß die obenbesagte Composition aus Potentialität und Actualität der creatürlichen potentia activa, so wie bei allem creatürlichen Sein, in actu primo eine solche Composition ist, nicht aber erst in actu secundo, so daß der actus secundus, vorerst als Potenzialität gefasst, mit dem actus primus jene Composition ausmachte, von der wir sprechen. Das, was von dem creatürlichen Sein gilt, gilt gleicher Weise von der creatürlichen Potenz, die ja auch, wie wir aus der Physik wissen, in actu primo und in actu secundo gefasst werden muß.

der andere Theil ein bewegender ist, also so, daß der eine Theil in der Potenz zur Bewegung, der andere im Acte der Bewegung ist, wie das der Organismus mit sich bringt. Dabei beachte man wohl, daß die Bewegungskraft (virtus) nicht das principium **quod**, sondern das principium quo der Bewegung ist. Dieses principium **quo** bewegt, aber nur als bewegt von einem Andern, zunächst von seinem principium quod. Steigen wir auf zur Quelle der Bewegung in dem lebenden Wesen, zum Herzen nämlich, von dem alle Bewegung ausgeht, so finden wir, daß zwar diese Bewegung elicitive von dem Herzen als der Quelle ausgeht, nicht aber efficienter von ihm allein; denn es muß seine Kraft von dem Zeuger empfangen und weiter durch die höhere solarische Kraft unterstützt oder bewegt werden: ist also in jedem Falle ein „bewegt bewegendes" Agens, das also andere bewegende Agentien voraussetzt. So ist es mit der Schwerkraft, so mit der Neigung zur Kälte, so mit allen Eigenthümlichen, die als propriae passiones dem Dinge angezeugt werden, also den Zeuger voraussetzen. Gleicher Weise verhält sich die Sache mit der intellectuellen und wollenden Bewegung: wie wir in der Moral gezeigt, wird der Wille von der Erkenntniß, diese vom Objecte bewegt; der Intellect selbst aber empfängt in seinem ersten Acte die Bewegung nur von Gott selbst.

D e r **zweite** S i n n d e s A x i o m s: aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß, auch blos in dem zweiten Sinne dies Axiom genommen, doch der Thomistische Beweis völlig stichhaltig bleibt. Denn wenn auch nur mittelbar der erste Beweger vorausgesetzt wird, insofern der secundäre Beweger seine Bewegungskraft von einem anderen erhält, so genügt das vollends, um eben den (ge-

benden) ersten Motor stricte zu finden. Also so: wenn etwas bewegt wird, so wird es entweder von sich selbst oder von einem Anderen bewegt. Wenn von sich selbst, so ist die Kraft, durch welche es sich bewegt, entweder eine empfangene oder nicht. Wenn eine empfangene, (also von einem Anderen), so haben wir unsere Demonstration gesichert; wenn von sich selbst, so haben wir sie eben so gesichert, weil wir dann eben so, wie im ersten Falle, bei dem **primum movens non motum (seu immobile)** angekommen sind. Der **processus in infinitum** im ersteren Falle ist nicht möglich, ohne die Reihe des Empfangens zu schließen mit dem ersten Geber, der nicht empfängt, wie früher gezeigt worden. — Mit dem Gesagten ist der Beweis des Thomas unerschütterlich sicher gestellt, wenn man anders nicht die ganze Philosophie des Thomas über Bord werfen will — und damit hat's gute Weile.

Schon aus diesem ersten Beweise leuchtet ein, daß das erste Movens reinste Actualität sein muß — die höchste Vollkommenheit. Der einzige Satz: „**in tantum aliquid agit, in quantum est actu**", den Thomas überall wiederholt, stellt Alles sicher, namentlich destruirt er jene unsinnigen (materialistischen oder spiritualistischen) Hypothesen, vermöge welcher aus dem Potentialen sich das Actuale absolut entwickelt, ohne daß ein höheres Actuale vorausgesetzt werde (s. Suppl. zum I. B.). Der Widerspruch, welcher entsteht, wenn man, um dem **circulus vitiosus** auszuweichen (wie oben gesagt), eben so viele **prima** annehmen wollte, als es Gattungen von Ursachen gibt, so daß also das Eine Primäre in einer Rücksicht bewegend, in der anderen Rücksicht als bewegt erscheine, erscheint sofort, als man bedenkt, daß das **primum in**

genere causae efficientis reinste Actualität des Seins ist, die jeder Potentialität entbehrt, also auch im Thätigsein nicht erst von einem anderen Genus der Ursachen empfangen kann als potential, denn: „agere sequitur esse“.

§. 157.

Paraphrastische und syllogistisch kurze Wiederholung des textuellen Beweises*).

Das Phänomen der Bewegung (sei's localen, der generativen und corruptiven, oder der vitalen), dieser universalsten Proprietät der physischen Dinge, liegt so evident vor uns, daß wir von ihm als einem unerschütterlichen Puncte den Ausgangspunct des Beweises für das Dasein eines ersten Movens nehmen können, da von Allem, was wir gewahren, dieses Phänomen, auf dem die ganze Physik ruht, zugleich das einleuchtendste ist. Nehmen wir für das Wort Bewegung „Veränderung“, so haben wir nichts anderes gethan, als den Begriff Bewegung in universalerer Fassung zu nehmen**). In den vor uns liegenden, vor unseren Augen und in und an uns begebenden Bewegungen sehen wir eine Dependenz, des Einen als Bewegten von dem Anderen als Bewe-

*) Ein für alle Mal sei hier bemerkt: diejenigen, welche Uebersetzung der Texte verlangen, werden die Uebersetzungen eben so wenig verstehen, als die Texte selbst. Mit Kenntniß der Philosophie der Alten wird man auch die Simplicität, Ungeschminktheit und Phrasenlosigkeit der philosophischen Sprache der Alten zu würdigen wissen.

**) Man sehe über den Begriff Bewegung m. Physik.

gendem. Ohne zu der ganzen Verkettung der beweglichen und bewegenden Dinge übergehen zu brauchen, ohne auch nur das weitere Mittelglied von Bewegtem und wieder weiter Bewegendem greifen zu müssen, ergibt sich sofort aus dem Bewegtem (nur Bewegtem) und Bewegendem der Thomistische Beweis, daß ein erstes nur Bewegendes (und nicht Bewegtes) vorhanden sein muß, daß also die Quelle aller Bewegung vorhanden ist und daß diese Quelle aller Bewegung selbst unbeweglich (oder unwandelbar oder unveränderlich, ist Alles dasselbe) sein muß. Wie es kein Zweites gibt ohne ein Erstes, so auch kein Bewegtes ohne ein Bewegendes. Das ist evident. Wir theilen nun den Beweis: entweder wir nehmen eine Kette von Bewegungen, in welcher die Mittelglieder als „bewegt bewegend" erscheinen, oder wir nehmen blos das Endglied als „nur bewegt" und das Anfangsglied als „nur bewegend" erscheinen. In ersteren, als dem leichteren Falle, ergibt sich sofort, daß die Mittelglieder nur in so weit als weiter bewegend erscheinen, in wie weit sie von dem voraufgehenden Beweger bewegt worden sind, wie ein Mittelglied einer Kette die nach der einen Seite weiter folgenden Theile der Kette nicht halten kann, wenn das Mittelglied selbst nicht gehalten wird von dem anderen Theile der nach der anderen Seite hin fortlaufenden Kette. Das liegt im Begriff von Mittelglied*). — Im zweiten Falle haben wir die beiden Endglieder: „nur Bewegtes" und „nur Bewegendes", d. i. ein Potentiales

*) Die Mittelglieder sind „causae instrumentales": diese bewegen nur durch die „causa principalis". Man erinnere sich des Weitern aus der Lehre von der causa instrumentalis.

und Actuales. Von diesen beiden setzt schlechthin die Potenz den Act voraus in absoluter Nothwendigkeit, da es ein Widerspruch ist, daß ein Potenziales sich selbst actualisiren sollte*). Gesetzt nun auch, man nehme an, daß diese beiden Glieder, das Potentiale und Actuale, nur eben Glieder Eines Wesens seien, das in einer Hinsicht actual und in der anderen potential sich verhalte (wie das die Pantheisten lehren müssen), so wäre damit unser Beweis nicht umgestoßen, insofern ja das **primum movens** zugestanden wird. Dieser unser Beweis wäre aber in diesem Falle zur Hälfte umgestoßen, indem wir das **primum movens** als „**immobile**" hinstellen, während bei dieser Hypothese es selbst ein „**mobile**" wäre. Gegen diese Annahme ist also zu sagen, daß das **primum movens** in keinerlei Weise in der Potenz sein kann: denn nur in so weit bewegt (oder agirt) Etwas, in wie weit es actual ist. Was also als theilweise in der Potenz seiend supponirt wird, könnte nur bewegt werden von dem im Acte Seienden desselben Wesens. Da nun die Bewegung nicht auf die Production des Seins (oder Bewegung zum Sein) gerichtet sein kann, sondern das Sein stets supponirt, wo von Bewegung die Rede ist: so könnte die Bewegung nur auf die Production eines accidentalen Seins, so wie eines accidentalen Bewegtwerdens gerich-

*) „Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit semper in potentia, quam in actu; tamen simpliciter actus est prior potentiâ: quia potentia non educit se in actum, sed opportet quod educatur in actum per aliquid, quod sit actu. Omne igitur, quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se" (Sa. c. Gent. l. 1. c. 16).

tet sein. Das ist aber wieder ein Absurdum, weil dann das essentiale Sein und die essential primäre Bewegung doch wieder als in der Potenz seiend supponirt werden muß, was gegen die zugestandenen Prämissen ist (cf. Sa. c. Gent. l. 1. c. 23). Also nie und nimmer kann das „Erstbewegende" ein solches und zugleich ein „Bewegtwerdendes" sein als identisches Wesen, da beides sich radical ausschließt. Folglich ist das „erste Bewegende" ein „Unbewegliches" (oder „Unwandelbares" oder „rein Actuales"). Das Nähere weiter unten. Man sieht leicht, daß dieser Beweis (weil das movere ein agere und efficere ist und das esse voraussetzt) alle anderen Beweise radical und central in sich schließt, wie gleich anfangs gesagt, so daß man alle anderen Beweise ganz gut auf diesen Einen zurückführen könnte, wenn man nicht der menschlichen Schwachheit des Denkens durch distincte Behandlung dieser Beweise zu Hülfe kommen müsste.

In größter Kürze gefasst ist der erste Beweis folgender: Unter Voraussetzung der Anerkennung des Vorhandenseins der Bewegung sind die beiden Prämissen und die Schlußfolgerung der Demonstration diese:

1. omne, quod movetur ab alio movetur;
2. in moventibus non potest dari processus in infinitum:
3. ergo: sistendum et in aliquo movente, quod a nullo movetur.

§. 158.

Der zweite Beweis:

Die prima causa efficiens.

In der theologischen Summe gibt Thomas diesen Beweis also: „Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium. Nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens suiipsius, quia sic esset prius seipso; quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum: quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remotâ autem causâ removetur effectus. Ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens. Et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum. Ergo est necesse, ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant“ (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 3).

§. 159.

Erklärung.

Obwohl dieser zweite Beweis nicht blos Aehnlichkeit mit dem ersten hat, sondern auch in ihm enthalten ist, so müssen wir doch denselben näher untersuchen wegen

der Flickereien, die man (Suarez) auch hier nothwendig glaubte anbringen zu müssen wegen vorgeblicher Unstichhaltigkeit der Demonstration des Thomas. Legen wir, wie vorher am Schlusse, so hier gleich anfangs den Syllogismus des Thomas mit seiner Supposition vor. Die Voraussetzung, ist die (factische) Thatsache, daß um uns herum Etwas **wird** oder **geworden ist**, also eine Wirkung vorhanden ist, was immer dies auch ist, wenn auch wir selbst, da wir früher nicht waren. Unter Anerkennung dieser Thatsache stellt Thomas folgende Prämissen:

1. **omne, quod fit, ab alio fit;**
2. **non datur processus in infinitum in causis efficientibus subordinatis!**

Daraus folgt dann natürlich:

ergo necesse est sistere in aliquo, quod non est factum (improductum) —

und das ist Gott, die Ursache aller Ursachen, die Quelle alles Seins. Betreffs des Obersatzes in den beiden Prämissen herrscht keinerlei Schwierigkeit; es wäre ein Absurdum, daß etwas sich selbst hervorbringen sollte, wie „zugleich sein und nicht sein" ein Absurdum ist.

Die ganze Schwierigkeit (insofern solche gemacht wird) liegt im Untersatze, wo der Beweis des Thomas betreffs der Unmöglichkeit eines processus in infinitum nicht probehaltig sein soll.

Zuvörderst ist der Ausdruck des Thomas in citirtem Texte: „causae efficientes ordinatae" zu erklären. Wir haben bei dem vorhergehenden Beweise die subordinatio *per se* und die subordinatio *per accidens* unterschieden. Dieselbe Unterscheidung ist hier zu machen. Die causae efficientes per se subordinatae (oder, was dasselbe ist essentialiter subordinatae) sind die causae aequivocae,

wenn nämlich die Unterordnung eine derartige ist, daß die höhere Ursache der niederen Ursache nicht blos die Kraft mittheilt (z. B. durch Generation), sondern auch actual influiren muß, damit die niedere Ursache wirksam sein kann, wie z. B. nach Thomas diese niedere Erdenregion von der Himmelsregion als **primum movens**, die Himmelsregion dagegen von einem intellectuellen (englischen) Beweger abhängt durch beständigen Influx. So auch die **causa instrumentalis** in der Kraft der **causa principalis**. Dagegen sind die **causae efficientes per accidens subordinatae** diejenigen Ursachen (**causae univocae**), welche so wirken, daß die vorhergehende der nachfolgenden blos die Kraft mittheilt, wie z. B. der Vater dem Sohne durch die Generation, ohne daß ein weiterer Influx von Seite des Vaters Statt finde für die Wirksamkeit der Sohneskraft. Von welcher **subordinatio** redet hier nun Thomas? Da Thomas sich eines Ausdruckes (**causae ordinatae** blos) bedient, der auf beide Arten der Ursachlichkeit paßt, und Thomas jene gegebene Distinction der Subordination sehr wohl kennt: so muß man folgern, daß er beide Arten der Subordination hat umfassen wollen. Daraus folgt dann aber selbstverständlich nicht, daß beide Arten in gleicher Schlußweise von ihm verstanden seien. Zunächst gilt die Schlußfolge von den wesentlich sich untergeordneten Ursachen (**causae per se subordinatae cf. Sa. th. p. 1. q. 46. a. 2. ad 7**) und ist dann die Demonstration folgende, der vorher betreffs der Bewegung gegebenen ähnliche: unter Voraussetzung des durch die Experienz evidentem Vorhandenseins sich wesentlich subordinirter Ursachen ist die **causa prima** die Ursache der **causa media**, die **causa media** (oder **causae mediae**) die Ursache der **causa ul-**

tima; folglich wäre weder die Schlußursache in dieser Reihe, noch die Mittelursache, wenn nicht die Anfangsursache wäre; das aber unter der Bedingung, wenn ein processus in infinitum hier nicht möglich ist. Ist dieser in einer Reihe von wesentlich sich untergeordneten Ursachen unmöglich? Ganz sicher, und zwar in gleicher Weise, wie wir bei der Bewegung gesehen. Denn in dem processus in infinitum ist weder ein primum, noch ein medium, noch ein ultimum: also wird hier die subordinatio causarum per se destruirt, was gegen den Obersatz ist. Dabei beachte man, daß Thomas von einer successiven Aufeinanderfolge der ursachlichen Wirker spricht, da er lehrt (Sa. th. p. 1. q. 7. a. 4), daß eine unendliche Vielheit, selbst auch wenn diese nur eine per accidens ist, nicht als ein „zugleich" (simul) ohne Widerspruch gedacht werden kann. Zudem ist auch die experimentale Thatsache, von der Thomas ausgeht, eine derartige, daß die Succession der Ursachlichkeit nur verstanden sein kann.

Hören wir nun P. Suarez. Er glaubt die Argumentation des Thomas umgestoßen zu haben, wenn er nicht das infinitum per successionem (von dem er gesteht, daß es nicht zu durchlaufen sei), sondern dagegen das infinitum sine successione möglich hält bei dieser Subordination der Ursachen, so daß alle Ursachen zugleich (in instanti temporis) zur Setzung einer Wirkung concurrirten. Bei dieser Annahme, meint er, erscheine kein Widerspruch, da bei Einigen die Ansicht existire, die noch nicht widerlegt sei, daß Gott ein „infinitum" machen könne. Und so seie der ganze Beweis in der Fassung des Thomas nur eine „opinio". Ich sage: in der Fassung des Thomas; denn Suarez will den ganzen Beweis nicht

umstoßen, sondern er will nur (dem Thomas Eins anflecksend) die Sache besser verstehen. Untersuchen wir sohin erst die Weisheit des Suarez in seiner Correctur und kehren wir dann zu unserem überaus correcten Thomas zurück*).

Den Obersatz (omne, quod producitur, ab alio producitur) zugestehend, will er die Unmöglichkeit des processus in infinitum im Untersatze in anderer Weise sicher stellen. Er argumentirt demnach so: da alles, was hervorgebracht wird, durch ein Anderes hervorgebracht wird, so ist es unmöglich, daß die Gesammtheit (tota collectio omnium entium s. causarum im umfassendsten Sinne das „tota“ genommen) des Seins oder der Ursachen hervorgebracht sei, denn: sonst gäbe es außer dieser Gesammtheit Etwas, von dem die Gesammtheit hervorgebracht sei; das aber ist ein Widerspruch, da ja die „Gesammtheit“ jegliches Sein einschließt und so außer der genommenen Gesammtheit nichts übrig geblieben ist. Wenn nun die Gesammtheit nicht von einem außer ihr befindlichen hervorgebracht sein kann, so folgt, daß die Gesammtheit innerhalb sich selbst ein nicht Hervorgebrachtes einschließen muß, denn: wenn jedes Einzelne der

---

*) Obwohl ich (wie anderwärts gesagt) sehr wohl weiß, daß Thomas kein Apostel ist, so sieht der Unbefangene doch unschwer ein, daß nicht wenig daran liegt, wenn Thomas gerechtfertigt wird, wo er gerechtfertigt werden kann, sei's auch nur in der inhaltreichen Absicht, daß gewisse Leute vorsichtiger gemacht werden, wenn es gilt, den engl. Lehrer zu critisiren und von „Fortschritt“ und „Freiheit der Wissenschaft“ zu reden. Die libertas errandi ist dieselbe erbärmliche Freiheit, als die libertas peccandi. Wohin beide führen, wissen wir zu gut.

ganzen Gesammtheit hervorgebracht wäre, so wäre ja auch die ganze Gesammtheit hervorgebracht, nicht zwar durch eine einzelne singuläre Action, aber eben durch die Gesammtheit aller Actionen. Folglich muß die Gesammtheit, wenn sie als Gesammtheit nicht von einem Anderen abhangen kann, in sich das ens indepedens einschließen: und so wäre denn nach Suarez der processus in infinitum beseitigt, weil es ein ens independens oder non productum gibt.

Dagegen ist zu erwidern, daß diese Art Begründung vollends unstichhaltig ist. Denn: wenn die Gesammtheit der Ursachen oder Dinge genommen wird, so werden entweder **„unendliche"** oder **„endliche"** Ursachen oder Dinge genommen. Wenn Letzteres, so ist offenbar kein processus in infinitum vorhanden; aber dann bleibt zu beweisen übrig, daß die Gesammtheit auch endlich sei: und das beweist Suarez nicht, sondern setzt das als bewiesen voraus. Dadurch ergibt sich aber offenbar eine petitio principii: denn, wenn wir beweisen wollen, daß es keinen processus in infinitum gibt, so müssen wir auch beweisen, daß es keine unendliche Ursachen oder Dinge gibt, nicht aber dieses supponiren. — Wenn dagegen die ganze Gesammtheit der Ursachen oder Dinge „unendlich" ist, so hat Suarez durchaus nicht bewiesen, daß es keinen processus in infinitum gibt und daß man zu einer ersten nicht hervorgebrachten Ursache gelangen müsse, denn: wenn alle Ursache innerhalb jener Gesammthait als „unendlich" genommen werden, so sistirt man innerhalb dieser Gesammtheit offenbar nicht in Einer, welche nicht hervorgebracht sei, da ja, bei Bezeichnung von welcher Ursache auch immer, die Unendlichkeit, nicht aber eine **erste** Ursache bezeichnet ist. — Also: die

ganze Gesammtheit aller Ursachen ist nicht hervorgebracht, von einem außerhalb der Gesammtheit Befindlichen; aber jede zu bezeichnende Einzelursache innerhalb der Gesammtheit ist ein Hervorgebrachtes, weil bei jeder bestimmten Bezeichnung ein Anderes übrig bleibt, wodurch es hervorgebracht wird — und so in **infinitum**. Also hat Suarez mit seiner Correctur nichts erreicht.

Kehren wir also nur nunmehr wieder zurück zu der Fassung des Thomas. Von vornherein sei hier erst Suarez in so weit corrigirt, als das, was er als „Meinung Einiger" ausgibt, etwas Anderes ist, als Suarez meint: es ist „Meinung" Einiger, ob es eine infinite Reihe rücksichtlich der **Wirkungen** geben könne (**per modum effectus**), nicht aber rücksichtlich der Causalität (**per modum causalitatis**), die zu jeder Wirkung erfordert wird. In letzterem Falle behaupten wir mit Thomas ein Absurdum. Außer diesem könnten wir die Supposition leugnen (als **suppositum non supponens**), welche Suarez macht, daß nämlich alle Ursachen in dem gleichzeitigen Zeitmoment wirken: denn das ist in dem Thomistischen Beweise, der von der factisch gegebenen Thatsache der offenbar successiven Causalität ausgeht, falsch; sei es auch, daß wir nur eine einzige Succession haben, so genügt uns das; die Erfahrung bietet solche in vielen Dingen. Nichts desto weniger wollen wir prüfen, ob der Satz: **„infinitum non est pertransire"** nicht eben so gut von der unendlichen Dependenz gilt, als er von der unendlichen Succession zugestanden wird.

Wenn ein **processus in infinitum** von Ursachen, die als von einander abhängig wirken, vorhanden sein soll, so wäre das ganz identisch mit einer **nicht determinirten** Causalität (**causalitas indeterminata**). In diesem

Satze liegt der Schwerpunkt des Beweises. Sobald ein processus in infinitum in besagter ursachlicher Abhängigkeit vorhanden, fängt keine Ursache **von Neuem** an, zu wirken. Denn welche Ursache man auch immer bezeichnen mag, sie setzt schon eine andere voraus, die eher bezeichnet werden musste, weil jene nur durch diese anfängt zu wirken; so mit Bezeichnung jeder voraufgehenden, wie nachfolgenden. Denn das besagt wesentlich der ‚Begriff von „causae essentialiter subordinatae“ oder von „wesentlich abhängigen (abhängig wirkenden) Ursachen“. Die Unendlichkeit in der Dependenz oder Subordination steht also geradezu und direct der Determination: „diese oder jene fängt von Neuem an zu wirken“ entgegen, weil bei jedem Bezeichnetem, das anfangen soll, ein Voraufgehendes, von dem es abhängt, erfordert und vorausgesetzt wird. Also endigen sich nie die „von Neuem eintretenden Dependenzen“. Diese von Neuem weiter und weiter bis in's Unendliche gehenden Dependenzen sind aber die „conditio sine qua non“ für die eintreten sollende Wirkung, die als bezeichnet gedacht wird. Diese conditio sine qua non ist also eine infinite Reihe von conditiones sine qua non. Diese infinite Reihe ist unbestimmbar. Obschon wir uns also einbilden können, wie Suarez will, daß unendliche Ursachen **zugleich** wirken oder **zugleich** concurriren zu Einem Effect, so können wir uns doch durchaus nicht fingiren, daß eine in wesentlicher Subordination thätige Ursache von Neuem anfange zu wirken und etwas Determinirtes wirke, da ja dazu eine unendliche Reihe von Dependenzen gehört und also kein Act ein determinirter Anfang ist, noch sein kann. Jede Operation fängt ja an in einer voraufgehenden und schon vorausgesetzten und so in's Unendliche der Dependenz.

Die als bestimmt bezeichnet gedachte und von Neuem anfangen sollende Action oder Motion setzt ja eine andere in einer superordinirten Ursache voraus; diese wieder eine andere; diese wieder eine andere und so in's Unendliche der Dependenz. Da in dieser unendlichen Reihe kein Terminus ist, so folgt, daß jene bezeichnete Ursache nie anfinge zu wirken, da die conditiones sine qua non des Anfangs der Wirkung sich nicht endigen, jene bezeichnete aber nicht sich bewegen kann ohne alle Requisite; und obgleich alle **zugleich** wirken sollen, so erfordert die wesentliche Dependenz in der Subordination doch die Voraussetzung der Motion aller, in deren Kraft jene thätig werden soll. Kurz es findet sich keine Ursache, die entweder nur eine conditio finita oder gar keine conditio sine qua non für ihre Action forderte, sondern alle fordern die infinite Reihe der Condition der Bewegung. Weil aber kein „finis conditionum“, daher auch kein „initium operandi“! Denn letzteres kann es ja nicht geben, ohne Voraussetzung der infiniten Reihe, die als conditio sine qua non voraufgehen muß. — Also der Satz: „infinitum non est transire“ gilt eben so gut von der infiniten Dependenz, als von der infiniten Succession. Und darüber herrscht, wie voraus bemerkt, keine „Ansicht“, sondern das ist „ausgemachte Sache“. Gibt es aber kein „infinitum dependentiae“, so folgt, daß wir in der Reihe der wesentlich sich subordinirten Ursachen zu einem Ersten kommen und bei ihm sistiren müssen als bei einer Ursache, die nicht wieder verursacht ist, sondern die durch sich ist — und das ist das primum efficiens, welches Thomas aus seiner Demonstration richtig folgert.

Wir haben anfangs dieses §. gesagt, daß zunächst die Schlußfolge des Thomas von den wesentlich subordi-

nirten Ursachen gelte und davon bis jetzt gehandelt. Weiterhin aber gilt die Schlußfolge auch, wie wir vorher gesagt, von den per accidens sich untergeordneten Ursachen. Da Thomas das infinitum per accidens als möglich nicht ableugnet, so könnte nämlich Jemand das vorher Demonstrirte zugestehen und dann in eine per accidens infinite Reihe der Ursachen übergehen wollen; nämlich so: es setzte zwar die gefundene erste Ursache keine erstere oder höhere mehr voraus, der sie wesentlich subordinirt wäre; aber wie, wenn sie nun eine andere und diese abermals eine andere und so in infinitum so voraussetzten, daß eine von der anderen generirt werde, also in einer Dependenz per accidens stände?

Obwohl diese Objection eigentlich mehr gegen die **Einheit** Gottes, als gegen dessen **Dasein** gerichtet ist, so sei sie doch hier, aber nur als von letzterer Seite betrachtet, erwähnt. Wir haben bei dem ersten früher behandelten Beweise gesehen, daß der processus in infinitum in der Generation oder in per accidens von einander abhängigen Ursachen nur zugestanden wird unter Voraussetzung des absolut Ersten als movens immobile, das also ganz außerhalb der bezeichneten infiniten Reihe liegt; daß aber, wenn dieses primum agens in dieser Weise nicht supponirt wird, jener processus in infinitum ein Absurdum ist. Also bleibt auch in dieser Weise der Beweis des Thomas wieder stichhaltig. Uebrigens ist bei dieser hier erwähnten Objection sofort zu sagen, daß die Generation der ersten Ursache in dieser Weise genommen in sich ein Absurdum ist und gar nichts gemein hat mit jener Generation, von der unsere Theologen bei der Lehre von den göttlichen Personen reden. Ueberlassen wir das den Theologen.

§. 160.

Der dritte Beweis:

Das ens necessarium.

In der theolog. Summe gibt Thomas diesen Beweis also. „Tertia via est sumta ex possibili et necessario: quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem, omnia, quae sunt talia, semper esse: quia, quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset: quia, quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est, ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis: quod omnes dicunt Deum" (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 3).

§. 161.

Erklärung.

Dieser dritte Beweis ist den beiden vorhergehenden ähnlich, indem er, wie jene, auf der Unmöglichkeit eines processus in infinitum beruht. Die evidente Thatsache der Experienz, vermöge welcher wir „contingente Dinge" oder eine „Contingenz in den Dingen" wahrnehmen, ist die unerschütterliche Grundlage für diesen Beweis. Die wesentliche Natur der contingenten Dinge als solcher ist aber, daß sie sein können und nicht sein können d. h. nicht absolut nothwendig, sondern nur hypothetisch nothwendig existiren. Diese hypothetische Nothwendigkeit ihrer Existenz ist keine andere, als die, wenn ein absolut nothwendiges Sein sie existent macht.

Das Einzige, was bei diesem Beweise auf den ersten Blick anscheinend Schwierigkeit zu bereiten scheint, wäre dieses, daß Thomas einer Seits lehrt: „id, quod possibile est esse et non ense, aliquando non est" und doch anderer Seits zugesteht oder wenigstens nicht gerade ableugnet: „aliquid contingens potest esse ab aeterno" (p. 1. q. 46. a. 2), wie Letzteres bei der Lehre von der „aeternitas mundi" vorkommt. Diese Schwierigkeit schwindet aber sofort, als man bedenkt, daß in der ersten Thesis das „aliquando non est" nicht simpliciter zu verstehen ist, sondern ex suppositione, nämlich unter der Supposition oder Bedingung, daß es kein ens necessarium gebe, so wie hinwieder das „contingens ab aeterno existens" eben dieses ens necessarium d. h. den ab aeterno wollenden Willen des ens necessarium als vorausgesetzt bedingt. Hält man den Satz: „nulla potentia

reducit seipsam in actum“ fest, so kann weiter keine Schwierigkeit vorliegen bei diesem Beweise. — In jedem Falle ist sohin die Demonstration dieses dritten Beweises stringent und lautet kurz gefasst also:

1. Invenimus quaedam possibilia esse et non esse (cum quaedam inveniantur generari et corrumpi).

2. Impossibile est autem, quod *omnia* entia sint contingentia ad esse et non esse (quia contingens aliquando non est, nisi praesupponatur ens necessarium, a quo est):

3. Ergo existit ens absolute non contingens seu ens absolute necessarium — et hoc nominamus Deum.

§. 162.

Der vierte Beweis:

Das maxime ens.

In der theol. Summe gibt Thomas diesen Beweis also: „Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam, quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2. Metaph. (text. 4). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis, sicutignis, qui

est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis et cujuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum" (Sa. th. p 1. q. 2. a. 3).

§. 163.

Erklärung.

Auch dieser vierte Beweis, eben so evident, wie der vorhergehende, unterliegt keiner besonderen Schwierigkeit, da der processus in infinitum eine Unmöglichkeit ist, wie oft wiederholt. Factisch liegt vor uns die Thatsache, welche Niemand bestreiten kann, daß ein Ding vollkommener ist, als das andere; consequent: daß ein Ding besser ist, als das andere (denn: perfectum und bonum ist Eins); consequent: daß ein Ding mehr **ist**, als das andere oder ein vollkommeneres **Sein** hat (denn: bonum und ens ist Eins). Wo aber ein plus und minus, da muß ein maximum sein, mit Bezug auf welches die Graduation benannt wird, da jenes plus und minus nichts anderes ist oder nichts anderes entstehen kann, als nur durch größere oder geringere Participation an dem maximum. Zum Verständnisse dieses Beweises sind zwei Stücke wohl zu beachten:

Erstens: Der hier geleugnete und zu leugnende processus in infinitum bezieht sich nicht auf die Individuen nerhalb der Species), noch auch auf die Species (innerhalb der Gattungen), sondern auf die Gattungen (genera) selbst; und hier liegt die Kraft des Arguments. Gott kann unendliche Individuen, und wiederum

unendliche Species schaffen, aber nicht unendliche **Gattungen.** Denn: die Verschiedenheit der Gattungen bildet eine **Subordination der Ursachen.** In dieser Subordination der Ursachen gibt es aber keinen processus in infinitum, wie wir früher gesehen. Das führt uns auf den zweiten zu beachtenden Punct.

Zweitens: Die Erklärung des Satzes: „quod est maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt in illo genere“, oder kürzer: „maxime tale in aliquo genere est causa caeterorum“. Wie Cajetan (bei Erklärung dieser Stelle) richtig bemerkt, müssen folgende drei Bedingungen zur Bewahrheitung dieses Axioms concurriren. Erstens: die Distinction, daß ein Anderes das „maxime tale“, und ein Anderes das „perfectissime tale“. Das „perfectissime tale“ ist nicht die Ursache alles Uebrigen in dieser Gattung, wie z. B. der vollkommenste Fuß nicht die Ursache aller übrigen Füße ist. Dagegen das „maxime tale“ eine Graduation secundum magis et minus supponirend, ist eben das, was in jener Graduation mehr oder weniger participirt wird; folglich wird, wo eine solche Participation, dieses maxime tale nothwendig supponirt. Zweitens: das „esse causam“ darf nicht blos in Einerlei Weise, als causa efficiens nämlich, sondern muß auch als causa formalis (exemplaris seu idealis), kurz in so vielfacher Beziehung genommen werden, als etwas durch Participation seiner selbst Ursache sein kann. So ist die weiße Farbe die Ursache aller, insofern alle mehr oder weniger ihr sich nahen. Drittens: der Satz muß formaliter verstanden werden und mit Ausschluß alles Nichtbehörigen d. h. das maxime tale muß präcise mit Rücksicht auf das Bezeichnete, von dem als solchem die Rede ist, mit Aus-

schluß jeder anderen Rücksicht, verstanden werden. So ist das maxime calidum die Ursache aller andern Wärmegrade in allen Dingen, praecise sub ratione calidi genommen, das verursachende Höchste. — So die Sache verstanden ist Gott, der das maxime tale in ratione entis ist, die Ursache aller andern Dinge in omni ratione essendi. Mit der gegebenen Erklärung ist allen Objectionen vorgebeugt. Man halte immer die gegebene Distinction vor Augen, daß die perfectissima species alicujus generis noch nicht das maxime tale in isto genere ist. Obschon z. B. der Mensch die vollkommenste Species von Thier ist, so ist er deßhalb doch nicht mehr Thier, als die übrigen Thiere; oder: obschon die weiße Farbe die vollkommenste Species von Farbe ist, so ist die schwarze Farbe doch nicht weniger Farbe, als die weiße. Da jedoch das Vollkommene naturgemäß das Musterbild (exemplar) für das Unvollkommenere bleibt, so muß mit Recht (wenn strict formal diese Rücksicht der causa exemplaris festgehalten wird, wie das erinnert worden mit Cajetan) gesagt werden, daß insofern z. B. der Mensch die „causa animalium aliorum" und die weiße Farbe die „causa colorum aliorum" ist, wie Thomas in dieser Weise sagt: „albedo est mensura aliorum colorum quantum ad lucem, quae est quasi formale in compositione coloris (q. 2. de Verit. a. 4. ad 4; cf. Sa. c. Gent. l. 1. c. 29). — Aus den mit Cajetan gegebenen Distinctionen ergibt sich auch sofort die Erklärung, in welchem Sinne das Wort „genus" in unserem Axiom gebraucht wird. Natürlich wird dieses Wort nicht in dem Sinne von genus gebraucht, wie dieses den ihr unterworfenen species zukommt; denn allen diesen species kommt das Genus univoce (und also in völlig gleicher

Weise zu, so daß von einem Mehr und Weniger gar nicht die Rede sein kann, also auch nicht von einem „maxime tale". Es wird also unter genus nichts anderes verstanden, als eine „ratio aliqua communis analoga" d. h. irgend eine gemeinschaftliche Natur, die in analoger Weise in vielen Dingen vorhanden ist, wie wir das früher gesagt haben bei der Erklärung des ens creatum und increatum, wiederum bei dem ens substantiale und accidentale und bei der causa univoca und analoga, daß nämlich alle wesentlich subordinirten Ursachen nur causae analogae sind. In diesem Sinne und in dieser Weise ist das supremum analogatum dasjenige, in welchem die ratio analoga als „maxime tale" vorhanden und folglich die Ursache aller andern Analoga ist, die innerhalb dieser Sphäre existiren können. Wenn also Thomas z. B. sagt: „sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum", so muß man gar nicht an das genus calidum denken, insofern dieses univoce in allen warmen Dingen liegt. Die ratio calidi kann ja in doppelter Weise verstanden werden: einmal als formale Wesenheit; diese ist natürlich überall dieselbe; dann: als (größere oder geringere) Participation der Wesenheit. Im ersten Falle haben wir ein univocum; im zweiten aber ein analogum; im ersten Falle ist das Feuer nicht das maxime calidum, weil alle calida dieselbe Wesenheit haben; im zweiten Falle aber ist das Feuer das maxime calidum, weil in allen anderen Dingen diese selbe Wesenheit, nur schwächer, participirt wird. Daß die wesentlich (oder per se) subordinirte Ursache aber nicht univoce, sondern nur analogice an der Natur der Ursache participirt, haben wir bei der Lehre von den Ursachen gesehen. Thomas wiederholt überall: „quod,

quando aliqua ratio dicitur de causa et effectu non adaequante causam, secundum illam rationem analogice dicitur de illis". Damit ist unser Beweis vor jeder Verdrehung sicher gestellt.

§. 164.

Der fünfte Beweis:

Der supremus gubernator.

In der theol. Summe gibt Thomas diesen Beweis also: „Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, sc. corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habet cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum" (Sa. th. p. 1. q. 2. a. 3).

§. 165.

Erklärung.

Diese letzte Demonstration bietet keinerlei Schwierigkeit. Die Ausflucht der Atheisten, daß die in der gegebenen Demonstration erzielte höchste Intelligenz nicht eine frei wollende, sondern eine nothwendige Inclination der

Natur sei, hat nichts zu bedeuten, da ja, letzteres zugegeben, wiederum der intelligente Urheber dieser Nothwendigkeit supponirt werden muß, so wie, daß dieser Urheber durchaus unabhängig von dieser nothwendigen Naturentwickelung ist, also in vollkommenster Freiheit eine solche prätendirte Nothwendigkeit schafft und regiert. Dieser letzte Beweis, aus der Weltregierung hergenommen, schließt alle übrigen Beweise, die man sonst noch hier speciell aus der Herrlichkeit, Ordnung, Harmonie, Mannigfaltigkeit u. s. w. hernimmt, in sich. Während die Gotteslehrer bei diesem fünften Beweise gewöhnlich am weitläufigsten sind (und das nicht gerade mit Unrecht, nicht wegen Schwierigkeit, sondern wegen der Leichtigkeit des Beweises, der hier jedem, auch dem Einfältigsten, zugänglich ist, sowie wegen der Fülle des Materials), ist Thomas hier am kürzesten; es sollte für Gebildete überflüssig sein, hier aus anderen Gründen, als göttliche Eigenschaften (nicht erst die Existenz Gottes) darzuthun, weitläufig zu werden (cf. Cicero de nat. deor. l. 2).

§. 166.

Objectionen.

Thomas hält diese fünf Beweise für so sonnenklar und stichhaltig, daß er sich nicht viel mit den Objectionen abgibt. Aus der Menge Objectionen, die man sonst vorbringt, hält Thomas nur zwei für wichtig genug, um widerlegt zu werden: die eine ist die vom Bösen hergenommene, weil der Ursprung des Bösen und dessen Dasein immer das Kreuz der Philosophen gewesen; die an-

dere die aus einem Princip formulirte Objection, weil ein „Princip" in den Augen des Thomas so außerordentlichen Werth hat, daß man eine falsche Application desselben zurechtweisen muß.

Die erste Objection argumentirt so: entweder **kann** Gott das Böse nicht hindern — und dann ist er nicht allmächtig, und wenn nicht allmächtig, dann gar kein Gott; oder Gott **will** es nicht hindern — und dann ist er nicht gütig und also abermals kein Gott. Thomas antwortet mit Augustinus also: „Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, ut ex eis eliciat bona". (Das Weitere s. im Supplementbande).

Die zweite Objection braucht das Princip: „non debet fieri per plura, quod fieri potest per pauciora" und will, daß das Princip der nothwendigen Natur einer Seits, und das des freien menschlichen Willens anderer Seits hinreichen, ohne noch zu einem andern göttlichen Princip schreiten zu müssen. Dagegen erinnert Thomas blos an das in den fünf Beweisen Gesagte, daß beider Seits auf ein „erstes Princip" hingewiesen werden muß, also das „fieri per pauciora" hier eine Unmöglichkeit ist.

§. 167.

Der ontologische Beweis.

Es ist der Mühe werth, den vielgenannten und oft besprochenen sogenannten ontologischen Beweis des h. An-

selmus und des Cartesius*) vorzunehmen, da die Nichtthomisten noch immer in nicht geringer Anzahl der Meinung sind, dieser Beweis seie noch nicht entkräftigt.

Unter dem sogenannten ontologischen Beweise versteht man jenen Beweis für das Dasein Gottes, der aus der Idee Gottes als des vollkommensten Wesens heraus geführt wird, so zwar, daß zu zeigen versucht wird, daß das Dasein oder die Existenz in jener Idee selbst eingeschlossen liege. Die Schlußfolge ist diese:

Obersatz: nomine Dei intelligitur (ex ipso termino, statim et sine discursu) id, quo majus seu melius cogitari non potest; et hoc est per se notum, Deum esse ens perfectissimum.

Untersatz: atqui id, quo majus seu melius cogitari non potest, existit a parte rei (ex ipso termino seu ex ipsa apprehensione termini „majus seu melius“): quia existere est perfectio.

Schlußsatz: ergo ipsa Dei existentia includitur in ipsa notione Dei**).

In dieser Schlußfolge ist, gemäß Thomas, von vornherein der Obersatz zu leugnen; denn, sagt Thomas: „dicendum, quod forte ille, qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non

*) Der Cartesianische Beweis ist nichts anderes, als der Anselmische. Cartesius gibt ihn aber als seinen eigenen, jedenfalls wegen des schlechten Ballastes von ihn eindonnerndem Rüstzeuge, woran man dessen Eigenthum erkennen kann.

**) So ist die Schlußfolge des Anselmus im Proslog. c 2., vorausgesetzt, wie Einige nicht zugeben, daß so Anselmus richtig verstanden ist. Darüber gleich.

possit, cum quidam crediderunt, Deum esse corpus" (Sa. th. p. 1. q. a. 1. ad 2). Der Satz: „est per se notum, Deum esse ens perfectissimum" ist, wie wir früher gesehen, äquivok: „in se" genommen, ist die Sache wahr; „quoad nos" genommen, aber nicht wahr, gemäß Thomas und einer zahlreichen Menge der hellsten Köpfe, die alle mit guten Gründen dieses „per se notum quoad nos" bekämpfen. Also ist diese Sache zum mindesten dubiös: also kann sie nicht als **Princip** für eine Demonstration dienen, wie die ganze Sache mit den eingebornen Ideen nicht blos eine bloße Hypothese, sondern eine unserer ganzen gegenwärtigen Natur widersprechende Hypothese ist (wie anderswo gezeigt worden); ja sie ist geradezu eine unserer ganzen Kenntniß von Gott entgegentretende Hypothese, da wir das Wesen Gottes gar nicht kennen (nicht in positiver Weise quiditative), sondern hauptsächlich in negativer Weise durch das, was Gott nicht ist; von diesem negativen Erkenntnißmodus gibt es aber keine Idee, weil diese eine Wesenheit positiv repräsentirt. Eben so — und auch dann, wenn der Obersatz zugegeben würde - ist der Untersatz durchaus zu leugnen, so lange nicht vorher feststeht, daß das höchst vollkommene Wesen wirklich **möglich** ist. Daher Thomas: „Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc, quod dicitur, sc. illud, quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in *apprehensione* intellectus tantum. Non potest argui, quod sit in re, nisi daretur (zugegeben würde), quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse" (l. c.). Das ist nun die tausendmal wieder=

holte und explicirte Antwort, der eben so oft wieder widersprochen wird von den Vertheidigern des ontologischen Beweises. Man könnte sohin antworten: gut; die Antworten mögen nicht nur nicht unsinnig, sondern gerechtfertigt sein; aber die Antworten der Thomisten sind nicht minder zu rechtfertigen: somit ist und bleibt die Sache dubiös — und damit ist die ganze Demonstration werthlos gemacht. — Ob aber die Antworten der Thomisten gerechtfertigt erscheinen, müssen wir jetzt sehen.

Zunächst ist zu sagen, daß der Untersatz keineswegs ein „per se notum" ist. Das geht schon daraus hervor, daß der Beweis durch die Worte „existere est perfectio" hinzugefügt wird. Diese Hinzufügung ist aber mangelhaft; sie müsste heißen: existere est perfectio entis realis (seu possibilis; dieses letztere gehört zu dem „ens reale" im Gegensatze zu dem „ens rationis", wie früher erklärt); nicht aber ist das existere eine perfectio entis rationis. Es wird also in dem beigefügten Beweise supponirt, daß wir in dem vorausgehenden Antecedens von einem ens reale sprechen: das aber ist eine unerwiesene Supposition, da das „ens, quo majus cogitari nequit" möglicher Weise vielleicht blos ein ens rationis oder ens in apprehensione tantum ist. Für das ens rationis ist aber der Satz: „existere est perfectio" falsch. Es müsste also heißen: existere est perfectio, quando aliquid est susceptibile existentiae, also zum mindesten: quando aliquid est possibile. Diese Möglichkeit leugnen aber hier eben die Atheisten. Gäben wir nun den Satz: „existere est perfectio" auch zu, so ist die Sache deßhalb noch lange nicht abgemacht. Daraus, daß ich das ens perfectissimum als existent denke, folgt durchaus nicht, daß ich es außerhalb meines Gedankens existent denke, folgt

durchaus nicht, daß es außerhalb meines Gedankens existent ist. Die Unterscheidung, welche man gegnerischer Seits hier macht, daß es nämlich ein ganz anderes ist, eine Wesenheit zu denken, mit der die Existenz nicht nothwendig, sondern nur contingent verbunden ist (z. B. eine Insel im Meere, wie das bekannte Beispiel ist), und ein ganz anderes, ob ich mir eine Wesenheit denke, mit der die Existenz nothwendig, weil eben wesentlich verbunden ist (wie das bei Gott der Fall ist), ist nicht stichhaltig; denn: der Ausdruck „gedachte Wesenheit mit Existenz" ist **äquivok**, da die Existenz durch eine doppelte Region des Seins, nämlich durch die ideale (des Denkens) und durch die reale (des außer mir Seins) hindurchgeht. Nun würde diese letzte reale Existenz allerdings aus der ersteren folgen, wenn zugegeben wäre, daß die gedachte nothwendige Wesenheit oder Existenz eine solche wäre, die **möglich** ist. Denn sobald feststeht, daß das Gedachte ein „mögliches Ding" ist, dann folgt allerdings rigurös, daß die reale Existenz desselben als zum Wesen gehörig darin eingeschlossen ist. Aber das ist's ja eben, was geleugnet wird von den Atheisten. Diese sagen: das vollkommenste Wesen, was gedacht werden soll, ist gar nicht möglich; ihre Gründe mögen sein, welche immer sie wollen z. B. weil die allerconträrsten Vollkommenheiten darin eingeschlossen sein müßten, oder weil ganz unerfaßliche Beschaffenheiten vorhanden wären z. B. die Unendlichkeit, das Durchsichsein, die Unabhängigkeit, die Allmacht u. s. w. oder gewisse andere Mysterien z. B. die anscheinende Unmöglichkeit der Freiheit mit der Unwandelbarkeit; ja auch z. B. die Vereinigung ganz entgegengesetzter Proprietäten der Dinge z. B. der Körper und des Geistes. So lange also die Möglichkeit nicht feststeht, kann der

Atheist sagen: gut, das als existent Gedachte existirt nothwendig in — der Apprehension, aber nicht in rerum natura. Der Einwand der Thomisten gegen den ontologischen Beweis, daß man ohne Grund von dem actus signatus zu dem actus exercitus, oder, was dasselbe besagt, von dem status idealis zu dem status realis überginge, bleibt also in voller Kraft, trotzdem, daß man sagt, man bewege sich nicht in der Region der contingenten Wesenheiten, sondern der nothwendigen; er bleibt in seiner Kraft so lange, bis man die Möglichkeit des gedachten ens perfectissimum dargethan hat oder, bis man das ens perfectissimum als ens reale (im weiteren Sinne das possibile mit einschließend) von dem reinen ens rationis ausgeschieden hat.

So ist es zu erklären, warum betreffs des h. Anselmus Einige sagen: Anselm habe seinen ontologischen Beweis nur unter dieser **Voraussetzung** verstanden wissen wollen; und in diesem Falle wäre nichts gegen den Anselmischen Beweis einzuwenden. Denn es ist kein Paralogismus, wenn ich so argumentire:

Obersatz: ens perfectissimum *potest* existere (seu est possibile), non solum in mente, sed etiam in re (perfectiones enim invicem non pugnant nec una alteram destruit);

Untersatz: sed ens perfectissimum includit existentiam ut perfectionem:

Schluß: ergo existit ens perfectissimum.

Die Schlußfolge von der Potenz zum Acte wäre deßhalb nicht falsch, weil der Satz: „non valet conclusio a potentia ad actum" nur von denjenigen Dingen gilt, deren Wesenheit nicht auch die Existenz als zur Wesenheit gehörig einschließt, wie das bei allen unvollkommenen Dingen der Fall ist.

Wollte man, um die gewöhnliche Objection, welche die Ontologischen Beweisführer schließlich bringen, sagen: „denke ich mir also das vollkommenste Wesen und wäre dieses blos in Gedanken: so könnte ich ja noch ein vollkommeneres, nämlich als existirendes, denken: somit läge ein Absurdum vor, weil das Vollkommenste und das nicht Vollkommenste zugleich gedacht wäre: so ist zu antworten, daß dieses ein Sophisma und zwar ein logischer Quadruplex ist; denn der Terminus medius im Obersatze und Untersatze bleibt nicht identisch, sondern wechselt: einmal ist unter dem Vollkommensten das „perfectissimum in apprehensione tantum“, das anderemal das „perfectissimum reale“ verstanden, oder, wie vorher gesagt, es ist aus dem status idealis (actus signatus) übergesprungen zum status realis (actus exercitus). Thomas selbst gibt uns auch den Grund für diese Verfänglichkeit an. So antwortet er anderwärts auf die Objection: „Deus est, quo majus cogitari non potest, ut Anselmus dicit (in Prosol. c. 11. circ. princ.). Sed illud, quod potest cogitari non esse, est minus illo, quod non potest cogitari non esse. Ergo Deus non potest cogitari non esse“ folgender Maßen: „dicendum, quod ratio illa procederet, se esset ex parte *ipsius*, quod non per se notum; nunc autem, quod potest cogitari non esse, est ex parte *nostra*, qui sumus deficientes ad cognoscendum ea, quae sunt in se notissima. Unde hoc, quod Deus potest cogitari non esse, non impedit, quin etiam sit, quo majus cogitari non possit“ (Q. de Verit. 10. de mente, a. 12. ad 2). Also abgesehen davon, daß Thomas wiederum, wie überall, mit der Distinction des per se notum in se und quoad nos (womit Alles abgemacht ist) antwortet, gibt er den tiefern

Grund an als in der Schwäche unseres Erkennens liegend: „qui sumus deficientes ad cognoscendum ea, quae sunt in se notissima“.

Was nun den Cartesius anbetrifft, so kehrt hier dieselbe Sache wieder, mit dem Unterschiede, daß hier nur noch eine Reihe neuer Unexactheiten und Oberflächlichkeiten von Cartesius hinzugethan werden (wie denn überhaupt Cartesius den scholastischen Denkern gar nicht die Wagschale halten kann). Wer sich die Sache ersehen will, der schlage nach Billuart „theolog. juxta mentem d. Thomae“ p. 1. diss. 1. & 3. §. 1. und §. 2., wo auch die zweite Demonstration des Cartesius in's Licht gesetzt wird. Was kann man von einem Philosophen erwarten, der seinen Beweis und überhaupt seine Erkenntniß mit einem circulus vitiosus bezeichnet: Cartesius beweist (auch das Dasein Gottes) durch sein Princip: „quidquid in idea clara et distincta alicujus rei comprehenditur, id verum est et de ea re affirmari potest“ — und beweist die Wahrheit dieses Princips (wie aller Gewißheit) durch den Satz: „Deus est verax et bonus ideoque facultas nostra cognoscitiva nos fallere non potest“. Während Cartesius die alten Thomistischen Beweise in ihrer Exactheit nicht verstand, sie als nicht stichhaltig ausgab, gab er zwei neue, die er selbst für unangreifbar hielt, während sie in der That nichts besagen. So hat's bis jetzt mit allen vorgeblichen Correcturen der alten Philosophie gegangen. Man corrigire, wenn's Noth thut, gut, — aber, ehe man corrigire, zeige man, daß man die Alten verstehe! Man suche und gebe, wenn's geht, neue Beweise für's Dasein Gottes. Aber man baue nicht auf Heu und Stroh, sondern auf festes Fundament, damit das Aergerniß vermieden wird, vor dem Thomas warnt

(Sa. th. p. 1. q. 46. a. 2), daß nämlich die Irreligiösen uns auslachen, als ob wir auf leichte Gründe hin religiös wären. Das geschieht, wenn man z. B. mit Chateaubriand (genie de Christianisme) leichtfertig in die Welt schreibt, Leibnitz sei der Erfinder des Beweises des Daseins Gottes gegen die Atheisten, während der Beweis des Leibnitz, insofern er Neues besagt, eben dessen schwache Seite ist.

§. 168.

Dritte Frage: Das persönliche Sein Gottes.

Thomas geht in seinen Demonstrationen überall allmälig voran*), zumal wenn complicirte Sachen vorliegen. Die Wichtigkeit, weil Festigkeit, dieses allmähligen Vorschreitens wird man besonders hier erkennen können, wo sich Alles aus dem vorhergehenden Allgemeineren von selbst ergibt.

Wenn es sich um die philosophische Erkenntniß Gottes als eines „Persönlichen", wie man sich in neuester Zeit auszudrücken beliebt, handelt, so ist vor Allem eine Distinction zu machen, wodurch ganz ungehörige Misverständnisse beseitigt werden; und so wird sich sofort erklären, warum Thomas, während er die Sache, welche man will, hat, doch eine Bezeichnung nicht hat, welche man nun einmal durchaus für eben jene Sache angewandt wissen will — aus zu großer Voreiligkeit. Die Distinction ist: ein Anderes ist es, wenn von dem persönlichen Sein im Allgemeinen die Rede ist; und ein Anderes,

---

*) S. die Anmerkung S. 742.

wenn von dem persönlichen Sein in distincter Weise die Rede ist d. h. in jener specifischen Weise, wie das persönliche Sein im Allgemeinen weiterhin in ganz absonderlicher und besonderlicher Weise diesem oder jenem Wesen zukommt (cf. Sa. th. p. 1. q. 29. a. 4); und bei solchen Distinctionen gilt dann natürlich: „quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis“ (ibid.). Die Schwierigkeit entsteht nun eben dadurch, daß der Begriff „Person“ bei Gott in ganz eigener Weise eintritt. „Circa significationem hujus nominis persona in Divinis difficultatem ingerit, quod pluraliter de tribus praedicatur“ (ibid.). Verstehen wir unter persönlichem Sein diese distincte Seinsweise, wie sie Gott dadurch zukommt, daß die Persönlichkeit in den göttlichen Relationen liegt, und eine Dreipersönlichkeit abgibt, so ist natürlich zu gestehen, daß wir als Philosophen davon nichts wissen (cf. Sa. th. p. 1. q. 32. a. 1). — Verstehen wir dagegen unter dem persönlichen Sein das, was die Persönlichkeit im Allgemeinen ausmacht („persona enim in communi significat substantiam individuam rationalis naturae“ l. c. q. 29. a. 4), so wissen wir mit Thomas als Philosophen sehr wohl, daß Gott ein persönlicher sein muß, indem wir kurz also argumentiren: „persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura, sc. subsistens in rationali natura: unde, cum omne illud, quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem; conveniens est, ut hoc nomen persona de Deo dicatur, non tamen eodem modo, quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quae creaturis a nobis imposita Deo attribuuntur“ (Sa. th.

p. 1. q. 29. a. 3). Wenn wir nun auch diesen modus excellentior, wie Gott persönlich ist, nicht distinct erkennen können (denn die Dreipersönlichkeit coincidirt natürlich mit der Persönlichkeit), so folgt daraus nicht, daß wir auch nicht erkennen könnten, daß die Persönlichkeit im Allgemeinen Gott zukommen müsse. Wohl aber erklärt sich aus Gesagtem, warum Thomas, während er philosophisch die Sache, welche zur Persönlichkeit überhaupt nothwendig ist, demonstrirt, doch aber das (leider so geläufige, aber sehr unverständliche) Wort „persönlich" in der Weise nicht braucht, wie man es heutzutage von Thomas gebraucht sehen möchte. Uebrigens antworten wir denjenigen, welche dieses bei Thomas tadeln, mit demselben Thomas: „dicendum, quod, licet nomen personae in scriptura veteris vel novi testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id, quod nomen significat, multipliciter in sacra scriptura invenitur assertum de Deo, sc. quod est maxime per se ens et perfectissime intelligens. Si autem opporteret de Deo dici solum illa secundum vocem, quae s. scriptura de Deo tradit, sequeretur, quod numquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo, nisi in illa, in qua primo tradita est scriptura veteris vel novi testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia coëgit necessitas disputandi cum haereticis. Nec haec novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote a scripturarum sensu non discordans" (Sa. th. p. 1. q. 29. a. 3). Wenn Thomas also das Wort nicht hat, so folgt nicht, daß er die volle Sache nicht habe; wir werden gleich sehen. Den Gebrauch des Wortes nehmen wir, als den pantheistischen philosophischen Ketzern gegenüber nothwendig oder nützlich geworden, sehr gern an,

nachdem wir vor Misverständnissen gewarnt haben. Fixiren wir also die Bedeutung desselben für unsere hier festzuhaltende Sache. Es ist das zunächst, was man in neuerer Zeit mit „Außerweltlichkeit“ Gottes zu bezeichnen pflegt. Das soll nämlich jene absolute Selbstständigkeit im eigenen Besitze seines Seins ausdrücken, vermöge welcher Gott durchaus so unabhängig ist von jedem andern Sein, von dem Sein der Welt, daß Gott ganz derselbe bleibt, selbst wenn auch die Welt nicht wäre. Gott ist in sich absolut selbsteigenes und selbstständiges Individuum. Fügt man zu dieser Bezeichnung „Außerweltlichkeit“ und „Individuum“ noch den von „Persönlichkeit“ hinzu, so kann das nichts weiter mehr besagen sollen, als daß dieses außerweltliche und überweltliche Individuum eine „Intelligenz“ sei (denn, wie wir früher bei der Lehre von Person gesehen, nennt man das Individuum in der intelligenten Natur „Person“, während das Individuum in der nicht intelligenten Natur „Suppositum“ heißt). Das, was also das außerweltliche und persönliche Sein Gottes ausmachen muß, ist das „in se subsistere“, und das „individuum esse“ und das „intelligens esse“. „Tria, quae sunt de ratione personae: subsistere, ratiocinari, et individuum esse“ (2. D. 3. q. 1. a. 2).

§. 169.

Fortsetzung.

Man kann nun kühn fragen: was in aller Welt hat Thomas gründlicher und umständlicher gezeigt, als das im vorhergehenden §. von der Gotteslehre Gefor-

derte? Nachdem Thomas in der zweiten Quästion, die wir vorher kennen gelernt, das Dasein Gottes bewiesen, wobei wir schon gesehen, daß wir in Anlangung bei Gott nie innerhalb des processus ejusdem generis bleiben, sondern den processus in infinitum immer endigen lassen durch ein außerhalb und überhalb jenem Processe sich Befindliches, von dem Alles Procedirende total abhängt, welches selbst aber nicht wieder von etwas abhängt, also dadurch schon selbstverständlich als außerweltlich und überweltlich erscheint und das in einer Weise, die schon vollends dies selbsteigene und selbstständige Sein Gottes als prima causa sicher stellt — geht er in der folgenden dritten Quästion über zu der Lehre von der weitern Beschaffenheit Gottes (es verdient das Proömium zu dieser Quästion gelesen zu werden). Das, worauf es hier ankommt, als auf das radicalste und umfassendste Fundament für die ganze Lehre von der distincten Beschaffenheit Gottes, ist die Einfachheit (simplicitas) seines Seins. Hier schließt Thomas nicht blos die Körperlichkeit aus („esse corpus" ist genau genommen etwas anderes, als „esse in materia"), sondern zeigt dann weiter, daß von Gott jede Art von Composition, welche immer auch sie sein mag, auszuschließen ist: also Gott kann nicht blos in keine Composition mit einem anderen Ding eingehen, („non est in materia" a. 2. und „non venit in compositionem cum aliis rebus" a. 8), sondern hat auch in sich selbst keine Art von Composition; weder die von Essenz und Subsistenz, noch die von Essenz und Existenz, noch die von Genus und Differenz, noch auch die von Substanz und Accidens (a. 3, 4, 5 und 6), sondern er ist „prorsus simplex" (a. 7). Dazu vergleiche man die Capitel 16—27 in der Sum. c. Gent. l. 1., namentlich

das 26. Capitel: „quod Deus non est esse formale omnium“: So sieht man allem und jeglichem Pantheismus auch die allerzarteste Faser abgeschnitten und unsere Sache mit dem außerweltlichen Sein in ein derartiges Licht gestellt, daß der, welcher auch nur die Frage darnach thut, beweist, daß er Thomas gar nicht angesehen hat. Nie hat Einer mit mehr Recht, als Thomas gegen die Pantheisten schreiben können: „nec opportet, si dicimus, quod Deus est **esse** tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse *distinctum* ab omni esse. Propter quod in com. 9. prop. 1. de Causis dicitur, quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus“ (Op. de ent. et ess. c. 6)*). Kann man mehr verlangen von einer antipantheistischen Demonstration?

Wenn nun, wie immer allmählig weiter vorangehend, Thomas zeigt, daß Gott ein **intelligentes** Wesen ist und das, wie wir in der Psychologie gesehen, aus der innersten Natur, nämlich aus der Immaterialität des Seins (da jedes immaterielle Sein nothwendig ein erkennendes ist) demonstrirt (l. c. q. 14); und wenn fer-

*) Das Gesagte bezieht sich auf das vorausgehende Capitel 5, wo gesagt wird: „omne, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se... Patet ergo, quod intelligentia est forma et esse; et quod esse habeat a primo esse, quod est esse tantum: et hoc est prima causa, quae est Deus“ (man lese und studire dieses Op. durch und durch).

ner Thomas zeigt, daß Gott einen Willen hat, weil, wie wir in der Psychologie gesehen, jedes intelligente Wesen ein wollendes Wesen ist, wie jedes sensitive Wesen ein begehrendes ist (l. c. 19); und wenn endlich Thomas zeigt, daß die Individuation bei Gott eben in der Vollkommenheit seines Seins liegt (l. c. q. 11. a. 3—4), wie wir sogleich sagen werden, wenn von der Einheit oder Einzigkeit Gottes die Rede ist: was in aller Welt soll man dann mehr verlangen, um das „außerweltliche, persönliche Sein" Gottes demonstrirt zu sehen? — Obwohl wir die Demonstrationen über die besagten Materien hier nicht geben, sondern dem Supplementbande reserviren, so genügt doch das Angedeutete, um jene alberne Objection, die ich (von deutschen Professoren, die an Hochschulen auf den Cathedern sitzen) habe hören müssen: „Thomas habe zwar gezeigt, daß Gott prima causa sei, nicht aber, daß er ein außerweltliches und persönliches Wesen sei" gehörig zurückzuweisen.

§. 170.

Die Einheit Gottes.

Unter welchem Gesichtspuncte auch immer wir zu dem „Ersten" aufsteigen, ob unter dem des ersten Bewegers, oder der ersten Ursache, oder des nothwendigen Seins, oder des reinen Seins, oder endlich des höchsten Regierers, es ergibt sich leicht, daß wir nicht eben so viele verschiedene Erste bekommen, sondern nur Ein Erstes; das aus doppeltem Grunde vorzugsweise: einmal, weil jeder dieser Gesichtspuncte den andern in sich schließt, der Beweger den Ursacher, der Ursacher das Sein, das Sein

die Nothwendigkeit und alle zusammen die höchste Oberherrlichkeit. Dann: weil jeder dieser Gesichtspuncte uns sofort zur „reinsten Actualität" führt, die nichts anderes ist, als die höchste Einfachheit und Vollkommenheit der Natur. Aus diesen deducirt Thomas durch eine zahlreiche Reihe von Gründen (cf. Sa. c. Gent. I. 1. c. 42) die Einheit Gottes, welche Gründe er in der theol. Summa auf drei zurückführt. „Respondeo dicendum, quod, *Deum unum esse*, ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Sortes est *homo*, multis communicari potest; sed id, unde est *hic* homo, non potest communicari, nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id esset *homo*, per quod est *hic* homo: sicut non possunt esse plures Sortes, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est *Deus* et *hic* Deus. Impossibile est igitur, esse plures deos.

Secundo vero ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, opporteret eos differre: Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et, si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo, esse plures deos. Unde et antiqui Philosophi quasi ab ipsa coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertio ab unitate mundi: omnia enim, quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedam

quibusdam diserviunt. Quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum, quam per multa: quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius, nisi per accidens, in quantum sc. sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum et per se, non per accidens; opportet, quod primum, reducens omnia in unum ordinem, sit unum tantum: Et hoc est Deus" (Sa. th. p. 1. q. 11. a. 3).

Der erste Grund wird also hergenommen aus der absoluten **Einfachheit** des göttlichen Seins; der zweite aus seiner höchsten **Vollkommenheit**, der dritte aus der **Ordnung** und **Regierung** der Welt. Der erste Grund hat seine Kraft darin, daß die Einzigkeit (singularitas) **wesentlich** zur Natur Gottes gehört: folglich auch die absolute Unmöglichkeit der Vervielfachung. Offenbar; denn die Singularität ist eben, im Gegensatze zu dem Gemeinsamen, das, was nicht vervielfältigt werden kann; gemäß ihrem Begriffe besagt die Singularität, z. B. wodurch ich dieser Mensch bin, den Gegensatz zu jeder weiteren Mittheilung dieser mir gehörigen Singularität. Würde sie vervielfältigt oder trüge sie die Natur der Mittheilbarkeit in sich, so würde sie nicht mehr ein proprium individui, sondern ein universale commune sein, das wir definirt haben als „aptum inesse multis". — Daß aber die singularitas wesentlich zur göttlichen Natur gehört, ist offenbar, denn: das Wesen der göttlichen Natur schließt als actus purus und folglich als ens simplicissimum, jede Potentialität aus, ist also als actus purus wesentlich außer Stande, irgend etwas noch anzunehmen zu können: das aber ist die singularitas, die

also auf demselben identischen Princip der göttlichen Wesenheit beruht.

Der zweite Grund ist nicht minder klar: Gott ist die höchste Vollkommenheit selbst (ens summe perfectum). Wenn also zwei Götter wären, so wäre ein Contradiction gesetzt, denn: es wäre nichts da, wodurch sie sich unterschieden; also kann es nur Ein Wesen sein. Denn wären zwei höchste Vollkommene in Wirklichkeit, so wären sie numerisch verschieden: also wäre etwas in dem Einen, was nicht in dem Anderen. Dieses, wodurch sie sich unterschieden, wäre entweder ein infinitum als actus purus, oder ein finitum als potentiale. Wäre es ein finitum (oder potentiale), so wäre etwas in Gott, das nicht Gott ist, ein creatum, also Gott theils Gott, theils Creatur — wäre also das Ganze gar kein Gott. Wäre das Unterscheidende aber ein infinitum, also actus purus (oder perfectio actus puri): so fehlt also diese perfectio dem Anderen und also wäre dieses Andere nicht das vollkommenste Wesen, folglich ebenfalls kein Gott. Von Seite der Creaturen und ihrer Vollkommenheiten kann hier kein Einwand hergenommen werden, als ob diese von Gott verschieden seien und doch ihre Vollkommenheit haben. Denn alle creatürlichen Vollkommenheiten sind in Gott eminenter und Gott unterscheidet sich, wie früher gesagt, nicht anders von der Creatur, als eben durch seine ganze Wesenheit, so daß vielmehr gesagt werden muß, daß Gott ein von der Creatur „verschiedenes" (diversum), nicht aber ein sich von der Creatur „unterscheidendes" (differens) ist; so wie wir auch gesagt, daß der Unterschied wohl auf Seite der Creatur liegt, wenn man einmal vom Unterschiede reden will, nicht aber auf Seite Gottes.

Der dritte Grund liegt ebenfalls auf flacher Hand: denn, wären mehrere Götter bei der Weltregierung beschäftigt, so kämen sie entweder nur per accidens in der zu handhabenden Ordnung überein oder absichtlich. Wenn Ersteres, so wäre jeder das allerunvollkommenste Wesen, das es geben könne. Wenn Letzteres, so wäre mit Rücksicht auf eben diese Ordnung der Andere nebst dem Einen völlig überflüssig. Nichts aber ist mehr absurd, als einen „überflüssigen Gott" setzen*). Uebrigens möge man sich betreffs allerlei ungehörigen Objectionen an die oft genannte Distinction des primum in „primum simpliciter" und „primum secundum quid" erinnern. „Dicendum, quod primum dicitur dupliciter: sc. primum simpliciter, et primum in genere vel in ordine aliquo. Si secundo modo, sic secundum genera plura sunt plura prima principia, ut materiale primum, quod est materia prima; et primum formale, quod est esse, et sic de aliis; et ulterius descendendo ad diversa rerum genera, inveniantur diversa prima principia in diversis etiam secundum idem genus causae, sicut in liquabilibus prima materia est aqua, et in aridis terra, et in animalibus semen vel menstruum. Sed **primum simpliciter** impossibile est esse nisi **unum**" (2. D. 1. q. 1. a. 1). Der weitere Text, der sich durch die allerfrappanteste Kürze auszeichnet, möge erklärungshalber zu dem erstgegebenen Texte hinzugefügt werden, weil es nicht so sehr darauf ankommt, viele Gründe, als viel-

*) Daß diese Schlußfolge nicht gemacht werden kann bei Setzung der göttlichen Personen, die uns die Theologen lehren, ist klar, denn: diese Personen haben **Eine identische** Gottheit oder göttliche Natur.

mehr starke und klar gefasste Gründe zu haben, die Thomas oftmals überlegt zu haben uns zeigt. „Sed primum simpliciter impossibile est essenisi unum. Et hoc tripliciter patet: primo ex ipso ordine universi, cujus partes inveniuntur ad invicem ordinatae esse, quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem diserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendent. Ergo opportet esse unum summum bonum *ultimum*, quod ab omnibus est desideratum: et hoc est *principium*. — Aliter apparet ex ipsa rerum natura. Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus, ita tamen, quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse, quod habent; alias *esse* esset de intellectu cujuslibet quiditatis, quod falsum est, cum quiditas cujuslibet rei possit intelligi esse, non intelligendo de ea, an sit. Ergo opportet, quod ab aliquo esse habeant, et opportet devenire ad aliquid, cujus natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est, quod dat esse omnibus; nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae (8. Metaph. quasi per totum). — Tertia via est ex immaterialitate ipsius Dei: opportet enim causam moventem coelum esse virtutem non in materia, ut in 8. Physic. (text. 78) probatur. In his autem, quae sunt sine materia, non potest esse diversitas, nisi secundum quod natura unius est magis completa et in actu existens, quam natura alterius. Ergo opportet, quod illud, quod venit ad perfectionem complementi et puritatem actus, sit unum tantum, a quo proficiscatur omne illud, quod

potentiae admixtum est: quia actus procedit potentiam, et complementum diminutum, ut in 9. Metaph. (text. 13) probatur" (l. c.)*).

Letzterer Beweis verdient vor Allem unseren Philosophen gegenüber urgirt zu werden. Er ist durch den Satz: actus praecedit potentiam (wie oft erklärt worden) stringent im höchsten Grade und jedem zugänglich, der philosophisch zu denken weiß. Darum bedient sich Thomas dieses Beweises am liebsten und läßt ihn überall wiederkehren in mannigfaltigster Weise. „Res, cujus quiditas est suum esse.. non potest esse nisi *una*" (Op. de ent. et ess. c. 5).

§. 171.

Schluß

zur Metaphysik und zur ganzen Philosophie.

Es wird ersprießlich, ja nothwendig sein, am Schlusse des gewaltigen, immensen und schwierigen Gebiets der ganzen Wissenschaft, das nunmehr in seinem ganzen Umfange vor uns liegt, den Centralstandpunct auf diesem ganzen Gebiete zu bezeichnen, auf dem stehend der Anfänger, wie der Vollendete, die Blicke rückwärts, seitwärts und vorwärts richtend, sich nicht blos leicht in Allem orientirt, sondern auch, indem er wie mit einem Kaleidoscope in emsigem Nachdenken und heiliger Liebe den unerfasslichen Reichthum der Wahrheit betrachtet und

*) Ebendaselbst der weitere Text die verschiedenen Irrthümer des falschen eintheiligen (materialen), des zweitheiligen und dreitheiligen Princips.

stets neue Gesichtspuncte selbst findet, jene begeisterte Liebe zur Wahrheit des Erkennens und des Lebens in sich gedeihen lässt, in der das wahre Leben ruht.

Dieser Centralstandpunct ist

die Idee der Einheit

Einheit des Intellects — Einheit des Willens — Einheit des Lebens. Die Erkenntniß in Begründung der Wahrheit geschieht durch Zurückführung der Vielheit auf die Einheit. Die Stärkung des Willens liegt in Erfassung des letzten Zieles als Princip's aller Einigung bei der Vielheit der Mittel zu jenem Ziele. Die Kraft und ewigjugendliche Frische des Lebens liegt in der Einheit von Erkennen und Wollen, der Speculation und der Moralität. Die Einheit solchen Lebens gibt den wahren Character — die Vollkommenheit — als in der Einheit mit sich selbst, in der Einheit mit Gott (dem Principe und Endzweck aller Dinge), in der Einheit mit dem, was uns nebengeordnet und untergeordnet ist. Einheit ist Sein: in dem Grade **ist** Etwas, in welchem Grade es **Eins** ist („eodem modo aliquid est, quo modo unum est“ Th. ubique. „In quantum quodque unitatem adipiscitur, in tantum est“ August. de moral. Manich. c. 6). In dem Grade, als wir in der Erkenntniß Alles mit der Einheit abschließen, haben wir die Weisheit zum Abschluß gebracht; in dem Grade, als wir die zahlreichen Willensbestrebungen in der wahren Einheit concentriren, haben wir moralische Vollkommenheit erreicht; in dem Grade, als Wille und Intellect sich in der Einheit umschlingen, haben wir der allseitigen Vollendung uns genähert. Wo Einheit, da Einsicht, Weisheit, Licht, Ordnung, Muth, Kraft, Friede, Freude, Glückseligkeit. Wo Vielheit (ohne Einheit), wo Trennung, wo Zersplitterung,

da Finsterniß, Unordnung, Kraftlosigkeit, Tod, Unglückseligkeit („sapientis est ordinare“ Arist. & Th., cf. Sa. c. Gent. l. 1. c. 1 & 2). Einigen — das heißt weise sein — Philosoph sein*). In speculativer und in practischer Lebensregion einigen heißt Weisheit verbinden mit Heiligkeit. „Perfectio hominis est, ut cor ejus congregetur in unum: quia quanto aliquid est magis unum, tanto est Deo similius, qui vere unus est“ (Th. 1. Tim. c. 6. lect. 2). „Quaevis multitudo eo minus vincitur, quo magis in unum coit: unde ipsa coitio in unum cuneus nominatus est quasi coüneus“ (August. de Ord. l. 2. c. 15). Die Einheit errettet uns nicht blos aus der Finsterniß der Multiplicität des Irrthums, sondern erhebt uns auch über die Qual des Zweifels („omne ambiguum molestum est, quia certam non habet unitatem“ August. de lib. arb. l. 3. c. 23). Die Einheit erhebt uns über die Materie als das Princip der Vielheit („materia est principium multiplicitatis ac divisionis“ Th. passim), über die finstere materielle Region der Dinge, und erhebt uns zu dem Lichtreiche der Formen („omnis forma consistit in indivisibili“ Th. passim; „omnis forma ad unitatis regulam cogitur“ August. de Gen. c. Manich. l. 1. c. 12). Daher mit Recht der ernste Spruch: „templum Dei violat, qui violat unitatem“ (August. sup. Ps. 10). In der Einheit ruht alle Schönheit („omnis pulchritudinis forma unitas est“ Aug. ep. 63). In der Einheit ruht alle Wahrheit („dicunt falsum, qui non sunt in unitate“ Aug. c. Donat.). In der Einheit ruht die liebende Güte und die gütige Liebe („non habet charitatem, qui dividit unita-

*) Cf. die „Vorhallen oder den Einleitungsband“.

tem" Aug. sub Joh. tr. 6). Die Einheit ist das Band jeglicher Vollkommenheit, denn: „nescit numerum unitas" (Cassiod. sup. Ps. 33). „Vera requies in unitate est: dividi quippe unum non potest; ubi enim scissura divisionis est, vera requies non est" (Gregor. M. hom. 24). „Ubi consensus atque unitas erunt, ibi virtutes esse debebunt: dissident enim vitia" (Seneca, de vit. beat. c. 9). „Unitas nec additionem nec subtractionem potest recipere" (Philo Iud.: in l. quis rer. divin. haeres).

Indem wir aber als Freunde der Weisheit und Tugend nach Einheit streben, haben wir wohl zu sorgen, **weise** darnach zu streben: das dadurch und so, daß wir einend nicht confundiren, unterscheidend nicht trennen; daß wir weder im pantheistischem Hochmuthe sein wollen wie Gott („eritis sic Dii"), noch auch in atomistischem Unmuthe auf die Stufe animalischen Nichtswissens versinken („sicut equus et mulus, quibus non est intellectus" Ps.). Wir haben die Grade der Einheit im ganzen Gebiete des Seins kennen gelernt, das sich durch (concentrische) Sphären hindurch bewegt von der unitas ordinis an durch die unitas compositionis hindurch bis zur unitas simplicitatis, eine jede in ihrer eigenthümlichen Abstufung. So bewegt sich dies wunderbare Universum des Seins und der Einheit in der Mannigfaltigkeit zwischen zwei Aeußersten: zwischen der reinen Potenzialität (der materia prima) als dem Princip der Vielheit einer Seits (der äußersten Sphäre, nahe dem Nichts), und der reinen Actualität als dem Princip aller Einheit (der innersten und deßhalb Alles durchdringenden Späre), des supersubstanzialen göttlichen Seins. Durch alle diese Sphären hindurch in zahlreichster Application bewahr-

heitet sich der (bei Thomas überall wiederholte) Satz: „quae sunt dispersa (distincta — divisa — diversa) in inferioribus, sunt unita in superioribus“. Dieser Satz gilt wie vom Erkennen, so vom Wollen und vom Sein, von der noologischen, ontologischen und moralischen Vollkommenheit des Seins. Während jegliches creatürliche Sein die Einheit seines Seins in Vollkommenheit erreicht durch Vereinigung mit Gott der allem Sein gemeinschaftlichen Quelle des Seins, hat doch jedes Sein seine Einheit oder Vollkommenheit in der ihm in mehr oder weniger beschränkter Weise (Standpunct, Beruf) eigenthümlichen Stufe zu erstreben und zu erreichen. Diese Stufe zu erstreben, ist weiser Eifer; mit dieser Stufe sich zu begnügen, kluge Demuth; auf dieser Stufe sich erfreuen, die beseligende Gottergebenheit und Gottergebene Glückseligkeit.

Wir **streben** nach Einheit: darin liegt der Zweck des gegenwärtigen Lebens, und darin liegt das ganze Gewicht des **Fortschritts**. „Nemo repente fit Summus, quia unusquisque recte vivens toto tempore vitae suae proficit, ut ad summum proveniat“ (Thom. c. retrah. ab ingressu rel. c. 7). „Semper adde, semper ambula, semper profice, semper ascende: noli in via remanere, noli retrocedere, noli deviare“ (August.). Weil Fortschritt der (nächste) Zweck dieses Lebens, darum Stillstand Verfehlung des Zwecks, Abirrung vom Ziele. „Quanto amplius proficimus, tanto amplius ascendimus: qui enim non ascendit, descendit, et qui non proficit, deficit“ (idem, de spir. et an. c. 52). „Sanctae vitae ratio processu gaudet et crescit, cessatione torpescit et deficit“ (Hieron. ep. 14. ad Celant.). „Dum adhuc in profectu es, nunquam te perfectum existimes“ (Petr. Bless.

ep. 137). „Nolle proficere, deficere est“ (Bern. ep. 253). — Aber dieses Streben wäre nicht möglich, wenn wir nicht feste, unerschütterliche Principien und den rechten Weg unter Vorleuchtung des rechten Zieles hätten. Daher Thomas mit Aristoteles sagt: „omnis cognitio praesupponit cognitionem aliquam“ (wie in der Logik erklärt worden) und: „non potest desiderari, nisi cognoscatur, quid desideretur“. Daher ist unser Streben eine Cirkel- oder Spiralbewegung von Erkenntniß zu Erkenntniß, von der obscuren zur distincten, und so auch unser Wollen. — Die Grundbedingung (conditio sine qua non) dieses unsers einheitlichen und eifrigen Strebens ist aber die Erkenntniß und Anerkenntniß, daß wir noch weit von unserem hocherhabenen Ziele entfernt sind. „Quantumvis proficiamus, semper nobis major profectus aperitur“ (August. sup. Ezech. c. 41). „Felix est, qui quotidie proficit: qui non considerat, quid heri fecerit, sed quid hodie faciat ut proficiat“ (idem, sup. Ps. 83). „Multum in hac vita ille proficit, qui, quam longe sit a perfectione justitiae, proficiendo cognoscit“ (idem, de spirit. et litt. c. 36). „More viatorum nequaquam debemus aspicere, quantum jam iter egimus, sed quantum superest, ut peragamus“ (Gregor. M. Mor. l. 22. c. 5). Wir haben also immer zu denken, was wir nicht sind und noch nicht sind, was wir nicht wissen und noch nicht wissen, was wir nicht können und noch nicht können, wie uns schon die Heiden (Platon und Aristot.) lehren, daß wir vielmehr nicht sind, als sind*), also auch vielmehr nicht wissen, als wissen, vielmehr nicht

*) Wie denn Gott einst zu der h. Catharina von Siena sprach: „ich bin, der ich bin; du bist, der du nicht bist“.

können, als können: damit öffnet sich uns ein neuer Gesichtspunct der Einheit in Allem unserem Denken, Wollen und Thun (wobei man aber nicht sich verleiten lasse, zu wähnen, als redeten wir der Nichtswisserei das Wort — gegen unser Princip; denn: „etiam de non scibili scire possumus, quod non scitur, et de non ente, quod non est" Th. 7. Metaph. lect. 4). In dieser, gewissermaßen negativen Einheit haben wir unser innerstes Wesen zu erfassen und uns auf's Innigste an die Quelle alles Seins und Lebens anzuschließen, durch welche wir Alles sind, was wir sind — an Gott als „principium et finis omnium rerum" (Th.) und als „primus motor omnis motus seu actionis" (Th.). In dieser einheitlichen Fortschrittsbewegung werden wir dann die anscheinend contradictorische, aber sehr wahre und sehr geheimnißvolle Erfahrung machen, daß wir eben in dem Maaße uns weiter vom Ziele entfernt dünken, als wir ihm uns nähern, wie wir denn wissen, daß die Heiligen in dem Maße sich für unheiliger hielten, als sie in der That heiliger wurden.

In diesem unserem einheitlichen Streben nach Einheit (nach vollkommener Vereinigung und Einigkeit) haben wir die Einheit im Intellect und Willen (Speculation und Heiligkeit) ins Auge zu fassen, so zwar, daß, obschon der Intellect an sich genommen höher steht, als der Wille, doch dieser als das vorerst Nothwendigere vor Allem der Vervollkommnung bedarf („quantumcunque aliquis habeat perfectum scientiam, sine charitate nihil esse judicatur" Th. opusc. 17. de perf. vit. spirit. c. 1), zumal — was die Philosophie blos in probabler Weise vermuthet — uns die höhere Theologie sicher belehrt, daß eine Corruption oder Zersplitterung zwischen

beiden Vermögen durch die Sünde eingetreten ist, die vor Allem im Willen geheilt, geeinigt werden muß. Ueber diese übernatürliche Einigung und Einheit (durch die Gnade) mit uns selbst, mit Gott und mit dem Mitmenschen wird uns die (geoffenbarte) Theologie des Weiteren unterrichten. Wir Philosophen geben uns als solche hier gern gefangen, daß wir diesen Zwiespalt in uns weder in natürlicher Weise heben, noch zu erklären vermögen. „Oculos noster est sicut oculus noctuae“ (Arist.).

Indem wir uns eben so vor dem „Alles wissen", als dem „Nichts wissen" hüten, lassen wir dem Fortschritt ihren freien Spielraum. „Quod aliquis de omnibus velit inquirere, et nihil praetermittere, forte videbitur esse signum vel multae stultitiae, ex qua provenit, quod nesciat discernere inter facilia et difficilia; aut est signum magnae praesumptionis, ex qua contingit, quod homo non cognoscit mensuram facilitatis circa inquisitionem veritatis. Et quamvis quidam sint super hoc increpandi, non tamen justum est, quod omnes similiter reprehendantur... Quando igitur aliquis potest attingere ad hoc, quod cognoscat necessarias causas certius, quam secundum communem hominum modum, tunc opportet reddere gratias his, qui tales necessitates inveniant, magis, quam eos increpare“ (Thom. 1. Post. l. 9).

Aber, während wir in der intellectuellen Sphäre unsere Beschränktheit anerkennen, erstreben wir die Vollkommenheit in der appetitiven Sphäre. Denn die Liebe kann vollkommen sein, wenn auch die voraufzugehende Erkenntniß keine distincte und vollkommene ist (Th. Sa. th. 1. 2. q. 27. a. 2. ad 2). Damit haben wir principiell den

vollen Abschluß mit der socialen Wahrheit, weil die Einheit mit Gott, mit dem Nebenmenschen und mit uns selbst. — — —

Appendix I.

D. Thomae opusculum

de principio individuationis.

Quoniam duae sunt in homine potentiae cognoscitivae, scilicet sensus et intellectus, manifestum est, illas diversitatem supponere ex parte objectorum suorum. Sciendum est autem, quod in cognitione humana fundamentum et origo est sensus; unde propinquior est rei extraneae, supra quam tota actio virium sensitivarum fundatur secundum Philosophum in lib. perihermenias. Unde propter manifestam passionem sensuum a sensibilibus tanquam a propinquo ortam passiones intellectuum dixit esse similitudines rerum. De passionibus vero sensuum nullam mentionem fecit ibi, quod tamen principaliter factum est: quia passiones intellectivae sunt causae vocum immediatius quam passiones sensuum, de quibus tunc agere intendebat. Certum est autem *accidentia ipsa, sive propria, sive communia*, esse sensibilia, sive objecta sensuum, ut habetur in lib. 2. de anima. Unde cum super proprium objectum unius potentiae altera non feratur nisi per accidens, sicut oculus videt dulce, inquantum est album, vel nigrum, impossibile est, intellectum ferri super illa accidentia nisi per accidens, inquantum scilicet agit circa ipsa phantasmata quae sunt a parte ipsorum sensibilium accidentium, et hoc est per modum cujusdam reflexionis. Reflexio autem est duplex. Una ab origine potentiae,

altera ab origine objecti. Primo namque quaelibet potentia fertur super objectum suum proprium, et illud habet determinare actum ipsius potentiae: unde ultra non transit actus potentiae, quam sub forma ulteriori ipsius principalioris objecti; aliter namque non esset id proprium ejus objectum. Proprium enim objectum est, per cujus informationem potentia actum suum exercet, sicut se habet color ad visum, et sonus ad auditum.

Quidditas autem rei sensibilis est objectum intellectus proprium, ut dicitur in 3 de anima. Unde, quocumque anima se vertit, hoc objectum est sibi ratio agendi. Potest igitur vel redire in se per actum et potentiam suam, vel redire per objectum in ipsam originem objecti, scilicet per phantasmata in species sensibilium. Ideo isti sunt duo modi reflexionis suae, quarum altera cognoscit se et quae a parte sua sunt: altera vero, quae sunt a parte objecti sui. In utroque vero modo sua cognitio ad aliquid singulare terminatur. Cum enim in ipso suo objecto figitur acies, rationem universalis apprehendit, quod solum in istis inferioribus ad intellectum determinatur ut proprium objectum, cum omnia singularia apud nos materialia sint. Materia enim impedit intellectum, singulare vero non. Materia namque non est scibilis nisi per analogiam ad formam, ut dicitur 1. Physic. Si autem esset apud nos singulare insensibile et immateriale, quod tamen est impossibile, ipsum per se sine aliqua abstractione cognosceretur, quia singularitas non impedit intellectum, sed materialitas.

Cum ergo intellectus tendit in originem sui objecti, in sensibilia scilicet, reflectitur super objecta aliarum virium cognoscitivarum. Cum vero ad se redit, non

tendit in objectum alicujus alterius virtutis, quia potentialitas animae, ratione cujus ipsa, non potest esse completum objectum intellectus proprii, nisi ducta ad actum per speciem principalis objecti, ut docet Philos. in 3 de anima, quia anima intelligit se, sicut et alia, sed intelligit alia per speciem, ergo non est materialitas, quae facit esse ut objectum alterius potentiae; facit tamen quemdam modum singularitatis, non qui sit alicujus rei completae in specie, sed quia esse animae terminatur per receptibilitatem suae naturae, cujus potentialitas major est potentialitate Angelorum, quia magis distat a Deo in gradu naturae, quam Angelus.

Deus enim actus purus est, et quanto sibi aliquid minus appropinquat, tanto plus potentialitatis et minus actualitatis habet. Non solum enim in materia, sed etiam quaecumque potentialitas passiva de ratione objecti intellectus minus habet: quia dicit Philosoph. 9. Meta. quod unumquodque intelligitur secundum quod est actu ens: unde anima ad objecta duplicem cognitionis modum habet, unum in se, ut separata accipitur: tunc enim cognoscibilis est secundum modum sui esse, quia est actus perficiens suam potentialitatem. Non enim in anima sunt duo actus, scilicet sua essentia, quae est sua potentialitas, et esse suum: sed esse suum est sua actualitas, ratione cujus ipsa essentia animae est actus corporis. Omnis enim forma participat actum, qui est primus per essentiam, sed hoc analogice fit. Duos autem actus ejusdem ordinis impossibile est aliquod unum participare simul, sicut impossibile est eamdem materiam duas formas substantiales simul participare. Alium autem modum cognitionis habet a se, inquantum nata est per sensus cognoscere: unde non est cognos-

sibilis in statu, in quo accipitur aliquid per sensum, nisi per species rei sensibilis, et ideo omnis cognitio sua de se ipsa proprie est reflexa. Nunc ergo restat ostendere, ubi separatur cognitio sensus et intellectus a se mutuo. Manifestum est enim, intellectum incipere, ubi sensus desinit; sensus autem exteriores ipsa sensibilia accidentia, communia scilicet et propria, habent pro suis per se objectis. Quidditas autem rei particularis in particulari non spectat ut per se objectum ad illos sensus exteriores, cum quidditas ista substantia sit, et non accidens, nec ad intellectum pertinet ut per se objectum ejus propter suam materialitatem. Ideo quidditas rei materialis in ipsa sua particularitate est objectum rationis particularis, cujus est conferre de intentionibus particularibus, loco cujus in brutis existimativa naturalis est: quae potentia per sui conjunctionem cum intellectu, ubi est ratio ipsa, quae confert de universalibus, participat vim collativam; sed quia pars sensitivae est, non abstrahit omnino a materia; unde objectum suum proprium manet quidditas particularis materialis. Hoc autem non est, quod illa potentia apprehendat materiam in se, cum ipsa non possit sciri nisi per analogiam ad formam, sed quia collatio de materia in ordine ad formam per ipsam materiam individuatam spectat ad hanc potentiam, sicut considerare de materia in communi in ordine ad formam speciei, spectat ad rationem superiorem.

Ex his facile est videre, quomodo materia est principium individuationis; hoc enim intendimus ostendere. Sciendum est ergo, quod individuum apud nos in duobus consistit.

Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum

in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur, imo ipsum est prima substantia secundum Philosophum in praedicamentis, et primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim formae materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cujus solum esse est incommunicabile, est multis communicabilis, quantum est de ratione sua, sed est incommunicabilis solum ratione suppositi, quod est aliquid completum in specie, quod cuilibet formae non convenit, ut dictum est; ideo, quantum est de ratione sua, communicabilis est, ut dictum est. Communicatio autem sua est, ut dictum est, per hoc quod recipitur in aliis; ideo, quantum est de natura sua, communicabilis est, et in multis recipi potest, et recipitur secundum unam rationem, cum una sit ratio speciei in omnibus suis individuis. Sed quia ipsa esse non habet, ut dictum est, quia esse est solius suppositi, ut patet per Philosophum 7 Meta., et suppositum incommunicabile est, ut dictum est: ideo ipsa forma materialis diversificatur secundum multa esse incommunicabilia manens una secundum rationem multis communicatam: sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est.

Ex quo patet, quod de natura sua sibi relinquitur unitas rationis in communicatione sua, et quod redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex quo enim recipitur in materia, efficitur individuum, quod est incommunicabile, et primum fundamentum in genere substantiae, ut completum aliorum de se praedicabilium subjectum. In via autem generationis semper incompletum est prius completo, licet in via perfectionis sit totum e contrario. Illud ergo, quod est primum subjectum omnium in via generationis, et incom-

pletum, quod de nullo illius generis praedicatur, materia scilicet, necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui. Aliud est, in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc, et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae: et ideo materia sub quantitate determinata est principium individuationis. Materia enim sola est principium individuationis quoad illud, in quo salvatur ratio primi in genere substantiae, quod tamen impossibile est reperiri sine corpore et quantitate: et ideo quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subjectum suum, quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc. Illud ergo, quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materiae: quod autem cadat sub sensu exteriori, est per quantitatem.

Sed huic objici potest, quod materia de sui natura communis est, sicut et forma, cum possit una sub pluribus formis esse: unde haec communitas sua potest impedire ipsam, ne sit principium primum individuationis. Sed sciendum est, quod impossibile est formam uniri materiae, quin sit particularis, et quod eam sequatur quantitas determinata, per quem modum non est ultra communicabilis materia alicui alteri formae, quia haec quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione, et ideo materia non est communicabilis secundum eamdem determinationem, sicut forma est, ut dictum est. Ratio enim materiae sub forma aliqua est alia a ratione sua sub alia forma, quia certificatur ratio sua per determinationem quantitatis, quae

in diversa proportione et dimensione requiritur ad diversas formas. Essentia enim materiae non diversificatur sub diversis formis, sicut ratio sua: ratio enim materiae non est una et communis, sicut sua essentia est Ratio enim formae in diversis materiis est una, licet secundum esse sit diversa: et ideo communitas secundum essentiam tantum, quae est ipsius materiae, et non secundum eamdem rationem, non impedit materiam esse primum principium individuationis. Sed advertendum est, quod accidentia non individuantur per materiam primam, sed per subjectum proprium, quod est ens actu, individuantur, sicut et formae substantiales per materiam primam, quae est earum subjectum. Et haec de principio individuationis ad praesens sufficiunt.

Explicit opusculum vigesimum nonum Divi Thomae Aquinatis de principio individuationis.

Appendix II.

D. Thomae opusculum

DE ENTE ET ESSENTIA.

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum philosophum primo coeli et mundi, ens autem et essentia sunt, quae primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in metaphysica: ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingit, ad horum difficultatem aperiendam dicendum est, quid nomine essentiae et entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species, et differentias.

Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina: ideo ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est.

CAPUT PRIMUM.

Sciendum est, quod sicut in quinto Metaphysicae Philosophus dicit, Ens per se dicitur dupliciter: uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat: per quem modum privationes et negationes entia dicuntur. Dicimus enim, quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid, quod sit Ens, nisi quod in re aliquid ponat. Unde primo modo caecitas et hujusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim dicuntur hoc modo entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator in eodem loco dicit: Ens, primo modo dictum, est, quod significat substantiam rei.

Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus, et in diversis speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis; et sic de aliis.

Et quia illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est, quod significamus per diffiniti-

onem indicantem, quid est res, inde est, quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est, quod philosophus in septimo metaphysicae frequenter nominat, quod quid erat esse, id est, hoc, per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio, vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avic. in secundo metaphysicae suae. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boetius de duabus naturis assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud, quod quocumque modo intellectu capi potest. Non enim res intelligibilis est, nisi per suam diffinitionem et essentiam; et sic etiam dicit Philosophus in 5 Metaphysicae, quod omnis substantia est natura. Nomen autem naturae hoc modo sumptae, videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. Qualitatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per diffinitionem significatur; sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse.

CAPUT SECUNDUM.

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius, secundum quid, de accidentibus: inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodam modo et secundum quid etc.

Substantiarum vero quaedam sunt simplices, et quaedam compositae, et in utrisque est essentia: sed in simplicibus veriori et nobiliori modo. Secundum

etiam quod habent esse nobilius, sunt etiam causa eorum, quae cemposita sunt, ad minus substantia prima et simplex, quae Deus est.

Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur compositis forma et materia notae sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici, quod alterum eorum tantum essentia dicatur essentia. Quod enim materia sola non sit essentia, planum est: quia res per suam essentiam cognoscibilis est, et in specie ordinatur, vel in genere; materia autem non est cognitionis principium; nec secundum causam aliquid ad speciem, vel ad genus determinatur, sed secundum id solum, quo in actu aliquid est.

Neque etiam forma tantum substantiae compositae essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim, quae dicta sunt, patet, quod essentia est id, quod per diffinitionem rei significatur; diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet: aliter enim diffinitiones naturales et mathematicae non differrent. Nec etiam potest dici, quod materia in diffinitione substantiae naturalis ponatur sicut additum essentiae ejus; vel ens extra illam naturam vel essentiam ejus: quia hic modus proprius est accidentibus, quae essentiam perfecte non habent. Unde oportet, quod in diffinitione sua substantiae vel subjectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo, quod essentia comprehendit materiam et formam.

Non enim potest dici, quod essentia significet relationem, quae est inter materiam et formam, vel aliquid

superadditum illis: quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re, nec per eam res cognosceretur: quae omnia essentiae conveniunt. Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur ens actu et hoc aliquid: unde illud, quod superadvenit, non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut accidentia faciunt, ut albedo facit actu album. Unde quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid.

Relinquitur ergo, quod nomen Essentiae in substantiis compositis significat illud, quod est ex materia et forma compositum: et huic positioni sonat verbum Boetii, in commento praedicamentorum, ubi dicit, quod Ousia significat compositum. Ousia enim apud Graecos, idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet in libro da duabus naturis fatetur. Avicen. autem dicit, quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae. Commentator autem dicit super septimo metaphysicae, natura, quam habent species in rebus generabilibus, est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma. Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae, nec tantum materiae, sed ipsius compositi: essentia autem est, secundum quam res dicitur esse. Unde oportet, ut essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma, nec tantum materia, sed utrumque, quamvis hujusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa. Sicut enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominantur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo, quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis hu-

midum causatur dulcedo; et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore, qui calidum et humidum complectitur.

Sed quia individuationis principium est materia, ex hoc forte videtur sequi, quod essentia, quae complecitur in se simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur universalia deffinitionem non habere, si essentia est id, quod per deffinitionem significatur.

Et ideo sciendum est, quod materia non quomodolibet accep'a est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in deffinitione hominis, inquantum homo, non ponitur, sed poneretur in deffinitione Socratis, si Socrates deffinitionem haberet: in deffinitione autem hominis ponitur materia non signata. Non enim in deffinitione hominis ponitur hoc os, et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

CAPUT TERTIUM.

Patet ergo, quod essentia hominis et Socratis non differunt, nisi secundum signatum et non signatum. Unde Comment. dicit supra 8. metaphy., quod Socrates non aliud est, quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus. Sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utrobique: quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus; designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sequitur.

Haec autem determinatio vel designatio, quae est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in specie, est etiam in genere, ut non determinatum. Si enim animal non esset totum, quod est homo, sed pars ejus, non praedicaretur de eo, cum nulla pars integralis praedicetur de suo toto.

Hoc autem, quomodo contingat, videri potest, si inspiciatur corpus, secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus. Non enim potest dici eo modo esse genus, quo est pars integralis. Hoc igitur nomen, quod est *corpus*, multipliciter accipi potest: corpus enim, secundum quod est in praedicamento substantiae, dicitur ex eo, quod habet talem, ut in eo desigari possint tres dimensiones. Ipsae autem tres dimensiones designatae sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus, ut, quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem perfectonem pertingat, sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quae est habere talem formam, et ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adjungi, ut vita, vel aliquid hujusmodi. Potest ergo hoc nomen *corpus* rem quamdam designare, quae habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum praecisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur: sed si aliquid aliud superadditur, sit praeter significationem corporis sic dicti, et hoc modo corpus erit materialis et integralis pars animalis: quia sic anima erit praeter id, quod significatum est nomine corporis, et superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet ex

anima et corpore, sicut ex partibus constituitur animal. Potest etiam hoc nomen, *corpus,* hoc modo accipi, ut significet rem quamdam, quae habet talem formam, ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quaecumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non: et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere, quod in corpore implicitè non contineatur. Non enim anima est alia ab illa forma, per quam in re illa poterant designari tres dimensiones. Et ideo quia dicebam, quod corpus est quod habet talem formam, ex qua possunt designari tres dimensiones, in eo intelligebam quaecumque forma esset illa, sive anima esset, sive lapideitas, sive quaecumque alia forma: et sic forma animalis implicite in corpore, sive in corporis forma continetur, prout corpus est genus ejus.

Et etiam talis est animalis habitudo ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem talem, quae habet quamdam perfectionem, ut possit sentire, et moveri per principium in ipso existens cum praecisione alterius perfectionis: tunc quaecumque alia perfectio ulterius superveniret, haberet se ad animal per modum partis, et non sicut implicite contenta in ratione animalis: et animal non esset genus: sed est genus secundum quod significat rem quamdam, ex cujus forma potest provenire sensus et motus, quaecumque sit illa forma, sive sit anima sensibilis tantum, sive sit anima sensibilis et rationalis simul.

Si igitur genus significat indeterminate id totum quod est in specie (non enim significat tantum materiam) similiter etiam differentia significat id totum quod est in specie, et non tantum formam: et etiam deffinitio

significat totum, et etiam species, sed diversimode: quia genus significat totum, ut quaedam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriae formae: unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia. Unde patet ex hoc, quod corpus dicitur ex hoc quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones, quae quidem perfectio est ut materialis se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso, est sicut quaedam determinatio a forma determinata sumpta praeter hoc, quod de intellectu primo sit materia determinata: ut patet cum dicitur, *animatum*, scilicet illud quod habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus, vel aliquid aliud: unde dicit Avic. quod genus non est indifferentia sicut pars essentiae ejus, sed solum sicut ens extra quidditatem, sive essentiam: sicut etiam subjectum est de intellectu passionum; et ideo genus non praedicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Aristot. in tertio de anima, et quarto topicorum, nisi forte sicut subjectum praedicatur de passione. Sed deffinitio, sive species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam, quam designat nomen generis, et determinatam formam, quam designat nomen differentiae. Et ex hoc patet ratio, quare genus, et species, et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam, et compositum in natura, quamvis non sint idem cum illis, quia neque genus est materia: sed sumitur a materia ut significans totum; nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex corpore enim et

anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est. Homo enim nec est anima, neque corpus; sed si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duabus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione formae specialis naturam exprimens rei ex eo, quod est materiale respectu ultimae perfectionis. Intellectus autem hujus differentiae rationalis consistit in determinatione formae specialis, ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel diffinitionis. Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit praedicationem earum rerum, ex quibus constituitur: ita nec intellectus recipit praedicationem eorum intellectuum, ex quibus constituitur; non enim dicimus, quod diffinitio sit geuus, vel differentia.

Quamvis autem genus significat totam essentiam speciei, non tamen opportet, ut diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia: quia unitas generis ex ipsa indeterminatione, vel indifferentia procedit, non autem ita quod id, quod significatur per genus, sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia, quae sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam, quae est una numero, sed quia genus significat quamdam formam, tamen non determinate hanc vel illam, quam determinate differentia exprimit, quae non est alia, quam illa, quae indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Comment. in 1. metaph., quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formae signatae:

unde patet, quod per additionem differentiae remotâ illa indeterminatione, quae erat causa unitatis generis, remanent species diversae per essentiam.

Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei: inde est, quod, sicut id, quod est genus, prout praedicatur de specie implicite in sua significatione, quamvis indistincte, totum id quod determinate est in specie: ita id, quod est species, secundum quod praedicatur de individuo, opportet quod significet totum, quod essentialiter est in individuo, licet indistincte; et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis, unde homo de Socrate praedicatur. Si autem significatur natura speciei cum praecisione materiae signatae, quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significat nomen humanitatis. Humanitas enim significat id, unde homo est homo. Materia autem signata non est illud, unde homo est homo; et ita nullo modo continetur inter illa, ex quibus homo habet, quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea, ex quibus homo habet, quod sit homo, patet, quod a significatione ejus excluditur vel praeciditur materia determinata vel signata. Et quia pars non praedicatur de toto, inde est, quod humanitas nec de homine, nec de Socrate praedicatur. Unde dicit Avic., quod quidditas compositi non est ipsum compositum, cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita: sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, immo opportet quod sit recepta in aliquo, quod est materia signata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formas, designatio autem individui re-

spectu speciei est per materiam: ideo opportet, ut nomen significans id, unde natura generis sumitur cum praecisione formae determinatae perficientis speciem, significat partem materialem totius: sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id, unde sumitur natura speciei cum praecisione materiae signatae, significat partem formalem: et ideo humanitas significatur ut forma quaedam. Et dicitur, quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiae et formae, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus; sed magis est forma, quae est totum, scilicet formam complectens et materiam cum praecisione tamen eorum, per quae materia est nata designari. Sic ergo patet, quod essentia hominis significatur hoc nomine, *homo*, et hoc nomine, *humanitas:* sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen „homo" significat eam ut totum, in quantum scilicet non praetendit designationem materiae, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam: et ideo praedicatur hoc nomen „homo" de individuis; sed hoc nomen „humanitas" significat eam ut partem, nec continet in sua significatione nisi id, quod est hominis inquantum homo, et praecidit omnem designationem materiae. Unde de individuis hominis non praedicaretur; et propter hoc quandoque hoc nomen „essentia" invenitur praedicatum de re; dicitur enim Socratis essentia quaedam; et quandoque negatur, sicut dicimus, quod essentia Socratis non est Socrates.

CAPUT QUARTUM.

Viso, quid significetur nomine essentiae in substantiis compositis, videndum est, quomodo se habeat ad

rationem generis, speciei et differentiae. Quia autem, cui convenit ratio generis, speciei, vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est, quod ratio generis, vel speciei, vel differentiae conveniat essentiae, secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis, vel animalitatis, et ideo dicit Avicen., quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium: et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus.

Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis, speciei, differentiae conveniat esse, secundum quod est quaedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant: quia sic genus et species non praedicarentur de hoc individuo. Non enim potest dici, quod Socrates sit hoc, quod ab eo separatum est; nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati.

Et ideo relinquitur, quod ratio generis, vel speciei vel differentiae, conveniat essentiae, secundum quod significat per modum totius, ut nomine hominis, vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est.

Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum naturam et rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi, secundum quod hujusmodi. Unde quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio, v. g. homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal, et alia quae in ejus diffinitionem cadunt; album vero, vel nigrum, vel quodcumque hujusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Ideo si quaeratur, utrum ista natura

possit dici una, vel plures: neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una; quum tamen una sit, secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tum esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur, secundum quod habet se in hoc, vel in illo: et sic de ipsa praedicatur aliquid per accidens ratione ejus in quo est: sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. Haec autem natura habet duplex esse, unum in singularibus, aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam: et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium, et tamen ipsi naturae secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullam istorum esse debet. Falsum enim est dicere, quod natura hominis, inquantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari. Si enim esse in hoc singulari conveniret et homini, inquantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare. Similiter si conveniret et homini, inquantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere, quod homo, inquantum est homo, non habet, quod sit in hoc singulari, vel in illo. Patet ergo, quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicujus eorum: et haec natura, sic considerata, est, quae praedicatur de omnibus individuis.

Non tamen potest dici, quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis

est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque invenitur humanitas, inveniretur communitas. Et hoc falsum est: quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed, quidquid est in eo, individuatum est.

Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in individuis: quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit.

Relinquitur ergo, quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium, et inducens in cognitionem omnium, inquantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei, et attribuit sibi; unde dicit Commentator primo de Anima, quod intellectus est, qui facit universalitatem in rebus; hoc etiam Avic. in suae metaphysicae octavo dicit.

Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis, secundum quod comparatur ad res, quae sunt extra animam, quia est una similitudo omnium: tamen, secundum quod habet esse in hoc intellectu, vel in illo, est species quaedam intellecta particularis. Et ideo patet defectus Comment. in 3 de Anima, qui voluit ex universitate formae intellectae, unitatem intellectus concludere: quia non est universalitas illius for-

mae secundum hoc esse, quod habet intellectnm, sed secundum quod ad res refertur, ut similitudo rerum. Sicut etiam, si esset una statua corporea repraesentans multos homines, constat, quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium, secundum quod esset in hac materia; sed haberet rationem communitatis, secundum quod esset commune repraesentativum plurium.

Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit, quod praedicetur de Socrate; et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam, scilicet humanae naturae, considerationem; sed est de accidentibus, quae consequuntur eam, secundum quoddam esse, quod habet in intellectu: ideo nomen *speciei* non praedicatur de Socrate, ut dicatur, Socrates est species: quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet inquantum est homo. Quidquid enim convenit homini, inquantum est homo, praedicatur de Socrate.

Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in ejus deffinitione ponatur. Praedicatio enim est quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis, quae est genus, quae similiter per actionem intellectus completur; nihilominus id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit,

sicut quod significatur hoc nomine *animal.* Sic ergo patet, qualiter essentia, vel natura se habet ratione speciei, quia ratio speciei non est de illis, quae conveniant ei secundum suam absolutam considerationem; neque de accidentibus, quae consequuntur ipsam, secundum esse, quod habet extra animam, ut albedo, vel nigredo; sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit sibi ratio generis, vel differentiae.

CAPUT QUINTUM.

Nunc restat videre, secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentiis, et causa prima. Quamvis autem causae primae simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiae et formae in intelligentiis et animabus quidam nitantur ponere, cujus positionis fuisse dicitur Avicebron auctor libri Fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum reperitur esse contrarium, quia eas substantias a materia separatas nominant, et absque omni materia esse probant, cujus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu, nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus ejus; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutam substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea, et secundum quod aguntur per eam. Unde opportet, quod in qualibet substantia intelligente sit omnimodo immunitas a materia, ita quod nec habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa materiae, ut est de formis materialibus.

Nec potest dicere aliquis, quod intelligibilitatem non

impediat materia quaelibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiae corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis, nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc oporteret, quod hoc haberet materia a forma corporali, scilicet impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliae formae, scilicet quod a materia abstrahuntur. Unde in anima intellectiva et intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis, sicut in substantiis corporalibus, sed est ibi compositio formae et esse. Unde in comment. nonae propositionis libri de Causis dicitur, quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel essentia simplici. Et quo modo hoc fit, planum est videre. Quaecumque enim ita se habent adinvicem, quod unum est causa alterius, illud, quod habet rationem causae, potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quod forma donat esse materiae: et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet in eo; quod forma, dependentiam ad materiam, sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis, secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae, quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes. Non enim forma secundum totum genus suum materia indiget ut dictum est, et hujusmodi formae sunt intelligentiae; et ideo non oportet, ut

essentiae vel quidditas harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non tantum formam, nec tantum materiam, sed complecitur formam et materiam; essentia vero substantiae simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duae aliae differentiae: et una est, quod essentia substantiae compositae potest significari ut totum, vel ut pars, quod accidit propter materiae designationem, ut dictum est; et ideo non quomodolibet praedicatur essentia rei compositae de ipsa re composita. Non enim potest dici quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quae est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi praeter formam, quasi formam recipiens. Et ideo quocumque modo sumatur essentia substantiae simplicis, de ea praedicatur. Unde Avicenna dicit, quod quidditas substantiae simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquod recipiens ipsam.

Secunda differentia est, quia essentiae rerum compositarum ex eo, quod recipiuntur in materia designata, vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit, quod aliqua sint idem specie, et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest esse ibi talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in illis substantiis; sed quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicen. dicit expresse.

Hujusmodi ergo substantiae quamvis sint formae sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiae; et hoc sic patet: Quidquid enim non est de

intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia: quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligat de esse suo facto. Possum enim intelligere, quid est homo, vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeant in rerum natura. Ergo patet, quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.

Nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit suum esse, et haec res non potest esse nisi una et prima: quia impossibile est, ut fiat plurificatio alicujus, nisi per additionem alicujus differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus: vel per hoc, quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc, quod unum est abstractum, et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia jam non esset esse tantum, sed esse, et praeter hoc forma aliqua. Et multo minus recipiet additionem materiae, quia jam esset esse non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur, quod talis res, quae sit suum esse, non potest esse nisi una: unde oportet, quod in qualibet alia re praeter eam sit aliud esse suum, et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde in intelligentiis oportet, quod sit esse praeter formam: et ideo dictum est, quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem, quod convenit alicui, vel est causa-

tum ex principiis naturae suae, sicut visibile in homine; vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse, quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei. Dico sicut a causa efficiente: quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res se ipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet, quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, quod habeat esse ab alio.

Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad causam primam: ideo oportet, quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum: alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo, quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo esse, quod est esse tantum: et hoc est prima causa, quae est Deus.

Omne autem, quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius: et hoc, quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet, quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce. Unde etiam pati, recipere, subjectum esse, et omnia hujusmodi, quae videntur rebus ratione materiae convenire, aequivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in tertio de anima Commentator dicit.

Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus

est ipsum, quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quod subsistit in rerum natura: 'et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiae dicuntur componi ex quo est, et quod est; vel ex quo est, et essentia, ut Boetius dicit.

Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit defficile invenire multitudinem intelligentiarum: quod esset impossibille, si nulla potentia in eis esset. Unde dicit Commentator in 3 de anima, quod si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior, quae plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis: et hoc completur in anima humana, quae tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis. Unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quae tenet ultimum gradum in esse sensibili ad formas sensibiles, ut Commentator 3 de anima dicit: et ideo Philosophus comparat eam tabulae rasae, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur intantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito: quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore: et ideo post istam formam, quae est anima, inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes, et magis propinquae materiae, intantum quod esse earum sine materia non est: in quibus etiam invenitur ordo, et gradus usque ad primas formas elementorum, quae

sunt propinquissimae materiae. Unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, et aliorum, quibus materia ad formam disponitur.

CAPUT SEXTUM.

His visis, patet, quomodo essentia invenitur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes, quod Deus non habet essentiam: quia essentia ejus non est aliud, quam esse ejus.

Et ex hoc sequitur, quod ipse non sit in genere: quia omne quod est in genere, oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species: sed esse est in diversis diversimode.

Nec oportet, si dicimus, quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum indicamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse: propter quod in comment. nonae propositionis libri de Causis dicitur, quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis, quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam quamvis sit esse tantum, non oportet, quod deficiant ei reliquae perfectiones vel nobilitates; immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in 5 Met. dicunt: sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt. Sed in aliis diversitatem habent, et hoc est, quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex. Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet; ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse, quod essentia ipsorum, quamvis essentia sit sine materia, unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis: sed natura vel quidditas rerum est absoluta non recepta in aliqua materia, et idcirco dictum est in libro de Causis, quod intelligentiae sunt finitae superius, et infinitae inferius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur inferius, quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicujus materiae recipientis eas; et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus, cui unitur.

Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuatum, nisi in corpore, cujus est actus, non tamen oportet, ut destructo corpore in-

dividuatio pereat, quia tum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatum, ex hoc, quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuatum, et ideo dicit Avicenna, quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem.

Et quia in istis substantiis quidditas non est idem, quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus, species et differentia, quamvis earum differentiae proprie nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt: unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt: unde differentiae earum nec per se, nec per accidentales differentias nobis significari possunt.

Hoc tamen sciendum, quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis et in substantiis sensibilibus: quia in sensibilibus genus sumitur ab eo, quod est materiale in re; differentia vero ab eo, quod est formale in ipsa.

Unde dicit Avic. in principio lib. sui de Anima, quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex ejus, quod constituitur ex illa; non autem ita, quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentiae, ut idem dicit in sua *Metaph.* et dicitur talis differentia esse differentia simplex, quia sumitur ab eo, quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantiae spirituales sint simplices

quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo, quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate: et ideo in principio de anima dicit Avic., quòd differentiam simplicem non habent, nisi species, qnarum essentiae sunt compositae ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti: una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate; differunt autem ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum à potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo, quod sequitur illas, inquantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas, vel atiquid hujusmodi. Ab eo autem, quod equitur in eis gradum perfectionis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota.

Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundùm majorem et minorem perfectionem, quœ non diversificat speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eamdem formam, non diversificat speciem; sicut albius, et minus album in participando ejusdem speciei albedinem, sed diversis gradibus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat speciem: sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quaedam, quae finut media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in libro de Animalibus.

Nec iterum est nesessarium, ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accipere, ut Philosophus dicit in ll. de Animalibus.

Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum recepta cst in materi

signata: et ideo sunt finitae et superius, et in eis jam propter divisionem materiae signatae possibilis est multiplicatio individuorum in una specie; et in his substantiis, qualiter se habeat essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.

CAPUT SEPTIMUM.

Nunc autem restat videre, qualiter essentia sit in accidentibus; quo modo enim sit in omnibus substantiis, dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia per deffinitionem significatur, oportet, quod eo modo habeant essentiam, quo habent deffinitionem. Definitionem autem habent incompletam, quia non possunt diffiniri, nisi ponatur subjectum in eorum deffinitione: et hoc ideo est, quia non habent in se esse absolutum per se à subjecto, sed sicut et forma et materia relinquitur esse substantiale, quando componitur, ita ex accidente et subjecto relinquitur esse accidentale, quando accidens subjecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia: quia in deffinitione formae substantialis oportet quod ponatur illud, cujus est forma, et ita deffinitio ejus est per additionem alicujus, quod extra ejus genus est, sicut et deffinitio formae accidentalis ut etiam in deffinitione animae ponitur corpus à Naturali, qui conciderat animam solum, inquantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest: quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo, cui advenit, ita nec cui advenit, scilicet materia; et ideo ex conjunctione utriusque reliquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se: propter quod ex conjunctione eorum relinquitur essen-

tia quaedam. Unde forma, quamvis in se considerata non babeat rationem completae essentiae, tamen est pars essentiae completae. Sed illud, cui advenit accidens, est ens in ce completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens, quod supervenit: et ideo accidens superveniens ex conjunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res ens per se; sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse: sicut primum potest intelligi sine secundo vel praedicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per per accidens: et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex conjunctione formae cum materia: proper quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet.

Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum, quae sunt post in illo genere, sicut ignis, qui in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in secundo Metaph. dicitur: ideo substantia, quae est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant.

Quod tamen diversimode contingit: quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam, et quaedam materiam.

Forma autem invenitur aliqua, cujus esse non dependet a materia, ut anima intellectualis. Materia vero

non habet esse, nisi per formam: unde in accidentibus quae sequuntur formam, est aliquid, quod non habet communicationem cum materia, ut intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Phil. in 3 de Anima. Aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quae habent communicationem cum materia, ut sentire; sed nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formae.

In his tamen accidentibus, quae materiam consequuntur, invenitur quaedam diversitas. Quaedam accidentia consequuntur materiam secundum ordinem, quem habent ad formam specialem, ut masculinum et feminium in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in 10. Met.; unde remota forma animalis, dicta accidentia non remanent, nisi aequivoce. Quaedam vero consequuntur materiam secundum ordinem, quem habet ad formam generalem: et ideo remota forma speciali, adhuc in ea remanent, sicut nigredo cutis est in Aethiope ex mixtione elementorum, et non ex ratione animae; et ideo post mortem in eo remanent.

Et quia unaquaeque res individuatur ex materia, et collocatur in genere vel specie per suam formam: ideo accidentia, quae consequuntur materiam, sunt accidentia individui, secundum quae etiam individua ejusdem speciei differunt adinvicem. Accidentia vero, quae consequuntur formam, sunt propriae passiones vel generis, vel speciei: unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis, vel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animae hominis.

Sciendum etiam est, quod aliquando accidentia ex

principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper actu est calidus.

Aliquando vero secundum apitudinem tantum; sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori, sicut diaphaneitas in aere, quae completur per corpus lucidum exterius; et in talibus aptitudo est accidens inseparabile. Sed complementum, quod advenit ex aliquo principio, quod est extra essentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri, et hujusmodi.

Sciendum est autem, quod in accidentibus alio modo sumuntur genus, differentia, et species, quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex materia et forma substantiali fit per se unum, una quadam natura ex eorum conjunctione resultante, quae proprie in praedicamento substantiae collocatur, ideo in substantiis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in genere esse dicuntur, sicut genera, vel species, ut homo, vel animal; non autem forma vel materia est in praedicamento hoc modo, nisi per reductionem, sicut principia in genere principiatorum esse dicuntur. Sed ex accidente et subjecto non fit unum per se; unde non resultat ex eorum conjunctione aliqua natura, cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in praedicamento, sicut species vel genera, ut album, vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod abstracta significantur, ut albedo, et musica.

Et quia accidentia non componuntur ex materia, et forma: ideo non potest in eis sumi genus a materia, et differentia a forma, sicut in substantiis compositis;

sed oportet, ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo, quod est mensura substantiae, et qualitas, secundum quod est dispositio substantiae, et sic de aliis secundum Philosophum II. Metaph.

Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur; et quia propriae passiones ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum ponitur in deffinitione eorum loco differentiae, si in abstracto deffiniantur, secundum quod sunt propriae in genere, sicut dicitur, quod simitas est nasi curvitas; sed e converso esset, si eorum deffinitio sumeretur, secundum quod concretive dicuntur. Si enim subjectum in eorum deffinitione poneretur, esset sicut genus, quia tunc deffinirentur per modum substantiarum compositarum, in quibus ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus, quod simum est nasus curvus. Similiter etiam est si unum accidens alterius accidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et passio, et quantitas; et ideo secundum haec dividit Philosophus relationem in 5. Metaph.

Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta: ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversae species coloris causantur. Sic ergo patet, quomodo essentia est in substantiis et accidentibus; et quomodo in substantiis compositis, et simplicibus; et quo modo intentiones logicae universales in eis inveniuntur, excepto primo principio, quod est infinitae

simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei et per consequens nec deffinitio propter suam simplicitatem, in quo sit finis et consummatio hujus sermonis.

Hymnus laudatorius

ad

D. THOMAM AQUINATEM

Doctorem Angelicum.

(ex c. 50. Eccli.)

De coelestium corona
    angelorum spargens dona
    jubar magnum emicat.
Ardens fulgor luminosus
    flos virtutum speciosus
    Thomas fundit radios
Inter nubes Sol Doctorum
    de splendoribus Sanctorum
    spirat coeli lumina.
Quasi sidus Orientis
    et aurorae consurgentis
    lucet inter tenebras.
Implet albam Luna frontem,
    et coelestem plena montem
    lustrat in circuitu.
Cingit arcus aemulantem
    nubum gloriae et rorantem
    luce solvit nebulam.
Quasi vernans flos rosarum
    et in transitu aquarum
    quasi candens lilium.
Ut Sabaeis in odorem
    thura fumant, dumardorem

fervens aestas concipit;
Ut vas solidum metallo
auri radians et claro
adamante nitidum;
Quasi pullulans oliva
et cypressi radix viva
mittit coelo brachia:
Sic supernum Thomae lumen
dum divinum pandit numen
fugat coelo nubila.
Nubes dissipat errorum
et virenti norma morum
solidat Ecclesiam.
Novus legis aemulator,
et doctrinae dispensator,
nova dat et vetera.
Vulpus dissipat Samsonis
et in tuba Gedeonis
hostis frangit agmina.
Carnis purum fert virorem,
illibatum coelo florem
dum coronat gloria.
Ergo geminis ornatus
laudis titulis, et clarus
ante thronum luminis,
Nostrum Thomas intellectum
sic illustret, et affectum
inflammatum ordinet,
Ut ad verae lucis fontem,
et aeternitatis montem
mens levetur avida!

Inhalt.

*) Vergleiche die weiter folgenden in Klammer beigesetzten römischen Nummern von I—IV.

Druckfehler.

2. Band: S. 91. Z. 8. v. o. lies minor statt major.
S. 91. Z. 3. v. u. lies modi statt Figuren.
S. 369. Z. 11. v. u. lies risibilem statt visibilem.
S. 457. in der Ueberschrift lies contradictoriarum statt contra dictoriarum.
S. 458. Z. 8. v. o. lies auf statt auch.
S. 458. Z. 10. v. u. lies und statt in.

4. Band: S. 276. Z. 11 v. u. (in der Ueberschrift) lies „Existenz" statt „Essenz".

5. Band: S. 372. Z. 14 v. o. lies: nicht blos die Freiheit vom Zwange (libertas a coactione), sondern auch die Freiheit von der Nothwendigkeit (libertas a necessitate seu indifferentiae). —

Andere nicht sinnstörende Druckfehler wird der geneigte Leser selbst leicht corrigiren.

NB. Der Verfasser reservirt sich jegliche Uebersetzung und Reproduction des ganzen Hauptwerks, so wie der Supplementbände.

Nasse'sche Buchdruckerei in Soest.

Plassmann, Hermann Ernst,

Die Schule des h. Thomas von Aquino zur genaueren Kenntnißnahme und weiteren Fortführung für Deutschland neu eröffnet

Bd.: 5

Soest 1858